القسم الثاني

المقاربة السياسية في الإصلاح:
غياب المدخل المؤسسي وبروز أفكار التبعية والعامل الخارجي

استهلال

بدأت المقاربة السياسية في خطاب الإصلاح الإسلامي تظهر بصورة جلية في العصور الحديثة، مع بدايات القرن التاسع عشر، وظهور أمارات ضعف الدولة العثمانية في الصناعات العسكرية وإرهاصات قلق نخبة من المثقفين والسياسيين من الفجوة الحضارية المتنامية بين عالم الإسلام والغرب الصناعي.

تطورت «المقاربة السياسية» خلال العقدين الماضيين من القرن العشرين، واتخذت مناهج ومداخل متعددة، ركز كل منها على جانب من جوانب الإصلاح، متأثراً بصورة كبيرة بطبيعة اللحظة التاريخية السائدة.

يؤرخ ألبرت حوراني للفترة (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠) بما اعتبره الجيل الأول من الكُتّاب في عصر النهضة العربية، حيث أدركت نخبة من المثقفين الرسميين في الدولة العثمانية الفجوة الحضارية مع «أوروبا الصناعية» وبدأوا يسعون إلى إدخال إصلاحات إدارية وسياسية، تجلت من خلال ما عرف بمرحلة «التنظيمات»، لكنهم وجدوا معارضة شرسة من أوساط سياسية رسمية ومحافظة دينية[١].

في المرحلة الثانية (١٨٧٠ ـ ١٩٠٠) تغيرت التحديات مع اختلاف طبيعة اللحظة التاريخية، فأصبحت أوروبا هي الخصم، وبدت مؤشرات جلية على المطامع الاستعمارية، وتعرّض جزء كبير من المناطق والدول الإسلامية إلى الاحتلال الغربي، مما دفع وعزز من الخطاب الإسلامي الذي يقدّم أهمية الوحدة الداخلية ومواجهة الاحتلال الخارجي على الاعتبارات السياسية الداخلية[٢].

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

في الفترة بين عامي (١٩٠٠ ـ ١٩٣٠) يرى حوراني أنّ محاولات عبده للجمع بين التيار الإسلامي وتيار الحداثة لم تنجح، فخرج من عباءته فريق إسلامي أخذ يبتعد عن التصالح مع الحداثة الغربية، وفريق «عَلماني» بدأ يقدم طرحاً إصلاحياً بعيداً عن الالتصاق بالمشروع الإسلامي، وبدت إرهاصات سؤال الهوية الثقافية للمجتمعات العربية والمسلمة تبرز خلال تلك المرحلة(٣).

ويشكّل إعلان نهاية الخلافة العثمانية في المرحلة «الأتاتوركية» لحظة متقدمة في الصراع على هوية الدولة والمجتمع في العالم العربي والإسلامي؛ إذ بدأ «التيار الإسلامي» العام يشعر بحالة من القلق من تغلغل الثقافة الغربية وتجذّر تيار التغريب والعلمنة في المجتمعات العربية والمسلمة، ما أدى إلى انطلاق المقاربة الإصلاحية الحركية، التي تؤكد شمولية الإسلام ووحدة الهوية بين الدولة والمجتمع، وعلى الربط بين الهوية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية(٤).

تجلّى صراع «الهوية» بوضوح وانتقل من المرحلة الاجتماعية والثقافية إلى المرحلة السياسية بعد الحرب العالمية الثانية وبروز الدولة القُطْرية العربية الجديدة، التي أمسكت مقاليد الحكم فيها نخبٌ ـ في الأغلب الأعمّ ـ لا تعكس رؤية وطموح التيار الإسلامي، فعبر الصراع إلى صورٍ عنيفة انتقلت به من الطابع السلمي إلى العسكري والأمني(٥).

شهدت عقود الخمسينيات والستينيات (بصورة متقطعة مع السبعينيات

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧. قارن ذلك بـ: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٢٧. إذ يشير البشري إلى ثلاث موجات رئيسة في خطاب الإصلاح الإسلامي المعاصر: **الأولى** مع حركة التجديد الفقهي، التي ركزت على تنقية الدين من الخرافات والبدع والضلالات والعودة به إلى جذوره الأصيلة، وتمثل الحركة الوهابية العمود الفقري لهذه الموجة. أما **الموجة الثانية** الموازية للأولى والمتقاربة زمنياً معها فتتمثل بمحاولات الإصلاح المؤسسي. **وأخيراً** الإسلام الحركي الذي برز في صورة واضحة من خلال حركة الإخوان المسلمين، بعد اشتداد الصراع بين التيارين الإسلامي والعلماني.

(٥) قارن ذلك بـ: محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، ط ٢ (نيقوسيا: دلمون للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١٨١ ـ ٢٠٧.

والثمانينيات) مواجهات عنيفة بين حركات إسلامية وحكومات عربية، بصورة خاصة في مصر وسورية والعراق، خرج من رحمها الخطاب الإسلامي الثوري الذي يرفض فكرة «المصالحة» مع الحكومات ويعتبرها خارجة على الإسلام، وبعض أطياف ذلك التيار تُعمّم الحكم على المجتمعات أيضاً، ويرفض ذلك التيار أدوات التغيير السلمي، ويحاجج أنّ الطريق المعبّدة للتغيير والفريضة الغائبة هي السلاح والعمل المسلّح.

بدأت المواجهة المسلّحة خلال تلك المرحلة بين الحكومات والإسلام الحركي الاجتماعي (جماعة الإخوان المسلمين بصورة خاصة)، لكنها تطورت إلى بروز جماعات «الإسلام المسلّح» التي تتبنى التغيير الجذري وليس الإصلاح التدرّجي[٦].

في السبعينيات بدأت الخطابات الإسلامية في الإصلاح والتغيير وما ينبثق عنها أو يرتبط بها من تجلّيات حركية بالتعدد والتنوع، وأخذت شقة الخلاف بينها بالاتساع، فمع عودة الحركة الإسلامية إلى التأكيد على المنهج السلمي والتدرجي في التغيير والاقتراب، كانت الحركات الثورية تسير بالاتجاه المعاكس وتجذّر رؤيتها بـ «حتمية المواجهة» مع النظم العربية التي لا تطبّق الشرع وتدين بالولاء للغرب[٧].

شكّلت حرب الخليج الثانية ١٩٩١، وقد سبقها انهيار المنظومة الاشتراكية العالمية، ودخول النظام الدولي في عهدة الولايات المتحدة الأمريكية، نقطة تحوّل نوعية جديدة، إذ بدأت موجة من التحولات الديمقراطية في العالم العربي، لكنها موجة لم تؤت أُكُلَها، فبدت حالة من «الاستعصاء السلطوي» على التغيير السلمي، ودخلت بعض المجتمعات العربية في صدامات مسلحة، وأخرى سياسية، بين الحركات الإسلامية، التي أصبحت فاعلاً واضحاً في المشهد السياسي الشعبي العربي، وتلك الحكومات.

---

(٦) انظر: أبو العلا ماضي، جماعات العنف المصرية وتأويلاتها للإسلام (الجذور التاريخية، الأسس الفكرية، المراجعات) (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٢٩ ـ ٤٥، والبشري، المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦١.

(٧) قارن ذلك بـ: راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف، نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، ترجمة حسان بستاني (لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٩٨ ـ ١٠٤.

تزامن ذلك مع نهاية الجهاد الأفغاني وعودة آلاف المجاهدين العرب إلى ديارهم، فتحوّل ملفّهم إلى «حالة أمنية»، في الوقت نفسه كانت نواة «شبكة القاعدة» تتشكل، وتحولت وجهة الصراع من الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي إلى الولايات المتحدة الأمريكية وانتعش «الفكر الجهادي» مع بروز الحركات المقاومة في بؤر ساخنة وتشكيلها لحاضنات فكرية ومراكز تدريبية لمئات العرب، بخاصة في البوسنة والهرسك والشيشان(٨).

انتقل «الإسلام الثوري» إلى مرحلة جديدة مع النصف الثاني من تسعينيات القرن المنصرم، وتحديداً مع تشكّل «الجبهة العالمية لمواجهة المسيحية والصهيونية» وتحوّل مفهوم التغيير من أوّلية «العدو القريب» (النظم العربية الحاكمة) إلى «العدوّ البعيد» (الولايات المتحدة، والاحتلال الأجنبي وإسرائيل).

ساهم تعانق الشروط السياسية (احتلال خارجي، الحلقة المفرغة من الإصلاحات السياسية) مع الشروط الاقتصادية والاجتماعية (فشل المشاريع التنموية، أزمات البطالة والفقر، العشوائيات وأزمة الهوية..) إلى وجود تربة خصبة لنمو الخطاب الثوري الإسلامي، وانتشار الجماعات التي تتبنى هذا الخطاب.

في حين كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بمثابة مرحلة جديدة انتقل فيها الصراع المسلح بين الإسلاميين والولايات المتحدة الأمريكية إلى مرحلة جديدة، وحرب مفتوحة «الحرب على الإرهاب» (الحروب الصليبية بتعبير الإسلاميين الثوريين).

ومثّلت الحربان الأفغانية والعراقية ومخرجاتهما، من احتلال أجنبي ومقاومة إسلامية له، بيئة سياسية وأمنية جديدة ومختلفة، أدت إلى (تفشّي) الجماعات المسلحة في بقع مختلفة في العالم العربي والإسلامي، بحيث أصبحت «لاعباً» مباشراً في صوغ العلاقات الدولية، ومحلياً بصورة خاصة في الدول التي تعاني أزمات أمنية داخلية (العراق، لبنان، الصومال والجزائر).

---

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١١٢، ١٢١ ـ ١٥٩، و٢٠٥ ـ ٢١٢.

في المقابل؛ كانت الحركات الإسلامية «السلمية» تصرّ بصورة أكثر حسماً على «الخيار الديمقراطي» والسلمي على الرغم من غياب هذا الأفق السياسي على الأقل في مؤشرات اللحظة الراهنة، وبالرغم من حالة «الاستعصاء السلطوي» على الإصلاح السلمي الديمقراطي.

برزت بعد الحرب العراقية ٢٠٠٣، وفي السنوات الأخيرة، عدة مبادرات إسلامية تؤكد القبول بمضامين اللعبة الديمقراطية وعلى التعددية وحقوق الإنسان، والخروج من حالة الشد والجذب داخل هذه الحركات في تحديد «درجة» القبول بالديمقراطية ومضامينها[٩].

في جميع المراحل السابقة لم تغب «القضية الفلسطينية» عن المناظرة الفكرية العربية والإسلامية، ومثّلت مقاربة فكرية إسلامية طريقاً ثالثة بين المقاربتين السلمية والجهادية. والعصب الرئيس لتلك المقاربة يقوم، بالرغم من القبول بالإصلاح السياسي والتغيير السلمي، على أولية مواجهة مشروع الهيمنة الخارجية، بما في ذلك المشروع الصهيوني، وعلى مسألة الديمقراطية والإصلاح السياسي الداخلي، واعتبار شروط النجاح في مواجهة التحديات في الاستقلال العربي والإسلامي وبناء صيغ من التضامن في المجالين السياسي والاقتصادي.

وعلى الضفة الأخرى؛ برزت في سياق انتشار وصعود «الإسلام الحركي» مقاربة شمولية أو تكاملية تدعو إلى التوفيق والتوازن بين أوليات الإصلاح ومُدخلاته (السياسية والفقهية والثقافية)، مع الإصرار على التغيير السلمي وعلى تجنّب الاصطدام مع السلطات الحاكمة، وعدم إهدار غايات الإصلاح الإسلامي في دوامات من الصراع والعنف الداخلي.

في هذا القسم، سيتم تناول نماذج رئيسة من الخطاب الإسلامي في المداخل المطروحة من «المقاربة السياسية»، من خلال جيل الرواد الذي تحدث عن الإصلاح الدستوري، ثم يناقش الباحث أسباب تراجع هذه المقاربة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويتعرّض لبروز مقاربة في

---

(٩) انظر: Marc Lynch, «Islamists Views of Reform,» in: Shibley Telhami, *Reform in the Muslim World: The Role of Islamists and Outside Powers* (Washington, DC: Saban Center, Brookings Institution, 2008).

الخطاب الإسلامي المعاصر تركز على أولية العامل الخارجي، من خلال الفصول التالية:

الفصل السادس : جيل الرواد: خير الدين التونسي الإصلاحي في امتحان السلطة.

الفصل السابع : لماذا تراجعت المقاربة الدستورية والمؤسسية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟

الفصل الثامن : منير شفيق: التضامن العربي ومواجهة العامل الخارجي أولاً.

الفصل التاسع : عادل حسين. . «التنمية المستقلة المركبة» في مواجهة التبعية.

مع الإشارة إلى تأجيل مناقشة الإسلام الحركي بفرعيه الديمقراطي ـ السلمي الذي لا يقبل بالديمقراطية، ويتَبنّى رؤى أخرى في الوصول إلى السلطة أو التعاطي مع المعادلات السياسية ومسألة الإصلاح السياسي تأجيلها إلى الفصول اللاحقة.

الفصل السادس

جيل الرواد

خير الدين التونسي(*): الإصلاحي في امتحان السلطة

من الأسماء التي قدّمت مساهمة واضحة وصريحة في تبنّي الإصلاح الدستوري والمؤسسي خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠م)، بخاصة في كتابه العمدة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**.

(*) خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠)، ينتمي إلى قبيلة أباظة ببلاد الشركس، ولد بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، بعد موت والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث أحمد باي، باي تونس، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك سبعة عشر عاماً ليربّى في قصر الباي.

وفي عام ١٨٤٠، انخرط في الخيّالة وترقى في رتبها حتى بلغ في عام ١٨٥٢، رتبة أمير لواء الخيالة، وفي عام ١٨٥٧، عين وزيراً للبحر وشارك في أعمال لجنة شرح قواعد عهد الأمان، وفي عام ١٨٦١، رأس المجلس الأكبر (البرلمان)، وقام برحلة إلى أوروبا ليشكر ملوكها على استحسانهم الدستور التونسي. عارض مبدأ الاقتراض من أوروبا وهجر رئاسة المجلس الأكبر ووزارة الحرب لكنه سافر في مهمات دبلوماسية إلى أوروبا بين عام ١٨٦٣ وعام ١٨٦٧م. أصدر كتابه **أقوم المسالك**، وفي عام ١٨٧١، سافر إلى عاصمة الدولة العثمانية وحصل على فرمان يوطد علاقات تونس بالدولة العلية.

وفي عام ١٨٧٣، عين وزيراً أكبر خلفاً لمصطفى خازندار، إلى جانب رئاسته الكومسيون. وفي الفترة التي قضاها في الوزارة الكبرى (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧)، كان له إنجازات هامة أبرزها تنظيم الوزارات والإدارات، تنظيم القضاء، تنظيم الفلاحة والتجارة والاقتصاد، تنظيم الأداءات، تنظيم الأحباس، تنظيم التعليم. وفي عام ١٨٧٧، عزل من الوزارة الكبرى ومن رئاسة الكومسيون. وفي عام ١٨٧٨، دعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى الآستانة وعينه رئيساً للجنة اقتصادية ومالية بعد أن اعتذر عن تولي وزارة العدل، ثم ما لبث أن عينه صدراً أعظم للدولة العثمانية (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩).

وفي عام ١٨٨٠، باع أملاكه وفيها ضيعة النفيضة التي ابتاعتها شركة مرسيليا الفرنسية، وهو أمر أُخذ عليه، وقد توفي بالآستانة في عام ١٨٩٠ عن ٧٧ عاماً. مؤلفه الأساسي هو **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. وله كتابات بالفرنسية جمعت في «مذكرات».

تشكل تجربة خير الدين التونسي نموذجاً نادراً في الخطابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، فهو رجل دولة بامتياز، اقتنع بأهمية الإصلاح وضرورته لتجاوز الفجوة الحضارية والثقافية، ورأى أنّ المدخل الرئيس والأولية الكبرى تتمثل في تقييد السلطة من خلال مؤسسات سياسية قوية، تحديداً وزير يمتلك صلاحيات حقيقية (وزارة مسؤولة كاملة الولاية)، ومجلس مكون من أهل الحل والعقد، ونواب عن الأمة يُسائلون الوزراء ويقيدون أعمالهم.

تتبدى أهمية تجربة خير الدين التونسي ليس فقط في إنتاجه الفكري والمعرفي، وإنّما في مسيرته العملية، التي حاول فيها، من مواقعه المختلفة، تطبيق آرائه وأفكاره.

وتتبدى الملامح العامة لنموذج التونسي بـ: شخصية إصلاحية في موقع سياسي حيوي وفاعل في الدولة، يعمل تحت سلطة حاكم يملك خيار إبقائه أو إقالته، ويتحكم في مستقبله السياسي، في الوقت الذي يحاول ذلك الإصلاحي الحدّ من سلطات الحاكم وتقييد صلاحياته، مقابل موازنات خارجية (مرتبطة بمطامع استعمارية) ومعادلات داخلية (العلاقة بين تونس والخلافة، العلاقة بين الشرائح الاجتماعية المختلفة).

شغل التونسي منصب وزير، وعضوٍ في اللجنة التي وضعت دستور عام ١٨٦٠م، ورئيساً لمجلس الشورى، مع احتفاظه بمنصب الوزير، ما يدل على ثقة (باي) تونس به، لكن حبل الود لم يطل كثيراً فأُقيل من منصبه عام ١٨٦٣، نتيجة خلافات مع (الباي) حول «مرجعية» الوزير؛ أهي (الباي) نفسه أم مجلس الشورى.

لم يتخلّ الباي عن خبرة التونسي، فاستخدمه في أعمال دبلوماسية، غير أنّ التونسي انسحب من الحياة السياسية بضعة أعوامٍ أنجز خلالها كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٧).

في عام ١٨٦٩، عُيِّن رئيساً للجنة دولية لإخراج تونس من أزمتها المالية، ثم عُيِّن في عام ١٨٧٣ رئيساً للوزراء، إلى أن أقاله الباي من منصبه عام ١٨٧٧. ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى تركيا عام ١٨٧٨، وعيّنه كبيراً للوزراء (صدراً أعظم)، ومنحه سلطات واسعة.

في عام ١٨٧٩ اصطدم التونسي مع السلطان عبد الحميد، كما حدث

بينه وبين (الباي) سابقاً، «وبقي في شبه عزلة» إلى حين وفاته عام ١٨٩٠[١].

التذكير بالملامح العامة للتجربة الواقعية للتونسي يهدف، بصورة رئيسة، إلى الإشارة أننا أمام تجربة إصلاحية متعددة الجوانب، في محاولة «الإصلاح من الداخل» باعتماد المقاربة الدستورية والمؤسسية.

تلك التجربة لم تلقَ النجاح، وقد استفاد منها التونسي في بناء نظريته حول الإصلاح السياسي. ولعلّ جوابه عن الانتقادات التي وُجِّهت إليه لعدم إعادته «العهد الدستوري» حين كان رئيساً للوزراء في تونس (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧) يشرح بصورة غير مباشرة أسباب إخفاق التجربة، إذ يرى أنّ هناك طريقتين، كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى «إحداهما أن يكون تأسيسها من الراعي، وثانيتهما أن تطلبها الرعية» أو أن يكون في العامة استعداد إلى فهمها وقبولها، والأمران مفقودان في تونس حينذاك، لذلك كان الدستور اسماً على مسمى[٢].

التونسي وإن كان يتحدث، في جوابه، عن تجربته في تونس إلّا أنّ هذا الجواب يمكن تعميمه على تجربته بعامة. فالإصلاحي في امتحان السلطة، لم يكن صاحب القرار الأول في مسار الإصلاح، بل اصطدم عند المفاصل الأساسية (محاولات تقييد السلطة) برفض الحاكم، في المقابل لم يكن يستند إلى «قاعدة شعبية» تحميه في مواجهة «السلطان»، ولا حتى رأي عام قوي وفاعل يمارس ضغوطاً خلف الإصلاحي يمنحه قوة ومشروعية وزخماً سياسياً، وهذا ما لم يحدث فباءت التجربة بالفشل.

إذاً؛ لو فرضنا أنّ الشروط السياسية والظروف التاريخية مختلفة، ربما كان ذلك مظنةً لنجاح تجربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي. بمعنى أن تكون هنالك إرادة سياسية صارمة من الحاكم بالإصلاح السياسي أو أن يكون ثمة رأي عام أو دفع شعبي قوي باتجاه الإصلاح السياسي.

---

(١) عن مسيرة التونسي وحياته، انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٩٣ ـ ٩٧. وقارن ذلك بـ: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

(٢) انظر: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

بالمقارنة؛ ربما يفسر اختلاف «التجربة التاريخية» أسباب نجاح التجربة الدستورية والمؤسسية في بريطانيا، مثلاً، مقابل إخفاقها في حالة التونسي. ففي بريطانيا كانت «الماغنا كارتا» ثمرة لصفقة تاريخية بين الملك ومجلس النواب البريطاني، وافق خلالها الملك على التنازل عن جزء من صلاحياته وسلطاته لمجلس النواب[3].

التطور السياسي البريطاني لم يكن مجرد لحظة تاريخية، إنّما كان عملية طويلة، بدأت بالماغنا كارتا ثم امتدت إلى مستويات وجوانب مختلفة ومتعددة. لكن خلف المشهد السياسي وقفت ثورة صناعية حرّكت المياه الاجتماعية الراكدة وخلقت حراكاً اقتصادياً واجتماعياً ـ ثقافياً أوجد طبقة جديدة تشعر بصورة حادة بتضارب مصالحها مع صلاحيات الملك، وتسعى إلى حماية هذه المصالح بصورة فاعلة ومباشرة.

ما يمكن استخلاصه من جواب التونسي، ومن المفارقة التاريخية بين تجربته في الإصلاح الدستوري والتجربة البريطانية، والأوروبية عموماً، هو دور عامل البيئة السياسية والاجتماعية، التي قد تشكل محفزاً ودافعاً نحو الإصلاح أو عاملاً مُعيقاً، وربما سلبياً في أحسن الأحوال.

أولاً: أركان الإصلاح المؤسسي: وزارة مسؤولة مرجعها مجلس شورى

تقوم مقاربة خير الدين التونسي في الإصلاح المؤسسي على ملاحظة الفرق الحضاري والصناعي والفجوة في القوة العسكرية بين الحالة الأوروبية والحالة الإسلامية، التي شهدت تراجعاً وضعفاً بعد عصور الإسلام الأولى.

من هنا، فإنّ الفكرة الرئيسة التي يقوم عليها كتاب التونسي أقوم

---

(3) الماغنا كارتا (الميثاق الأعظم ـ الميثاق العظيم للحريات) هي وثيقة حقوق لضمان الحقوق الأساسية، عهداً بين الملك ونبلاء إنكلترا. الميثاق الأعظم كتب أصلاً بسبب خلافات بين البابا إنوسنت الثالث، والملك الإنكليزي جون والبارونات عن حقوق الملك لتخلي الملك عن بعض الحقوق واحترام بعض الإجراءات القانونية وقبول إن إرادة الملك يمكن أن تكون ملتزمة بالقانون. لضمان الحقوق الأساسية وأهمها الحق في المثول أمام المحكمة، بمعنى أنها ضد السجن غير القانوني. كثير من البنود تجددت طوال العصور الوسطى، وكذلك خلال فترات حكم تيودور وستيوارت، والقرنين السابع عشر والثامن عشر. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر ألغيت معظم البنود في شكلها الأصلي من القانون الإنكليزي.

المسالك هي ضرورة الإفادة من الخبرة الأوروبية، مستعرضاً النظم السياسية الأوروبية؛ لعلّها تكون حادية لـ «إغراء ذوي الغيرة من والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدّنها بمثل توسيع دائرة العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولدة من الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك؛ الأوروباوية بالعيان، وليس بعده بيان»[٤].

إذاً؛ طريق النهضة تتطلب الإفادة مما وصلت إليه التجربة الأوروبية الصناعية، وعدم التمادي في «الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير»[٥].

لكن ما المفتاح الذي يفسر التطور الأوروبي، ويدافع التونسي عن ضرورة تبنّيه من الساسة والعلماء العرب والمسلمين؟..

يختصر التونسي ذلك بكلمة واحدة وهي «التنظيمات»، إذ يقول: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران عند غيرنا؟ وهل يتيسر التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلاً في شريعتنا؟»[٦].

لقد كان التونسي مشدوداً لسؤال النهضة الصناعية والعلمية، التي خلقت فجوة كبيرة بين العالم الغربي والعالم العربي والإسلامي، لكنه على خلاف المدرسة الإصلاحية الأولى، التي ركزت على دور «المسألة الثقافية» وعلى أهمية وأوّلية «التربية والتعليم»، كان يرى أنّ المفتاح يكمن في الإصلاح المؤسسي والسياسي، الذي يفتح المجال أمام التطور الصناعي والعلمي.

يرصد ألبرت حوراني أهمية «الإصلاح المؤسسي» لدى خير الدين

---

(٤) انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشنّوفي، ٢ ج، ط ٢ (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٩٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

التونسي بصورة واضحة « كان ما يهم خير الدين، قبل كل شيء، وهو الجندي ورجل الدولة، القوة العسكرية والقوة الاقتصادية. إلّا أنّه كان يعلم أنّ القوة إنّما هي من نتاج شيء آخر، فالقوة المادية تتوقف على التربية، والتربية تتوقف بدورها على المؤسسات السياسية، وما أساس قوة أوروبا وازدهارها سوى المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية، وبتعبير آخر، الوزراء والبرلمانات المسئولة»[7].

ويظهر في النص السابق لحوراني بيت القصيد في أفكار التونسي حول الإصلاح السياسي؛ فعلى الرغم من أنه لا خلاف بينه وبين المدرسة الإصلاحية الأولى، تحديداً رفاعة الطهطاوي ثم محمد عبده، ولاحقاً مالك بن نبي وغيرهم، على أنّ السؤال الرئيس هو «كيف يمكن المسلمين أن يصبحوا جزءاً.. من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟» وعلى الرغم من توافقهم جميعاً على أهمية التنمية الشاملة (اقتصادياً، وعلمياً، ودينياً) إلّا أنّ التونسي اختلف عن البقية بترتيب سلم الأوليات وتحديد مداخل الإصلاح، بجعل «الإصلاح المؤسسي» المفتاح الرئيس لباب التغيير والإصلاح[8].

ثانياً: مرافعة عن «التنظيمات» في مواجهة «المحافظين»

يدافع التونسي عن «التنظيمات»[9] أو المؤسسة السياسية باعتبارها الوسيلة الأنجع لتقييد سلطة الحاكم، والضمانة الأكبر للعدل والحرية[10]. لكن التنظيمات تستند إلى ركنين أساسيين يمثّلان شرطاً رئيساً لنجاح الفكرة، وإلّا فإنّها ستكون شكلاً بلا مضمون حقيقي[11].

الركن الأول يتمثل بوجود وزارة مسؤولة تخضع للمساءلة من قبل

---

(٧) حوراني، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤. ولمزيد من التفصيل، انظر: محمد مخزوم، **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦).

(٩) لمزيد من التفصيل حول مصطلح التنظيمات، وأثرهما في فكر خير الدين التونسي والحركة الإصلاحية، انظر: علي المحجوبي، **النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت بمصر وتونس، ونجحت باليابان؟** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٩).

(١٠) انظر: التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١٨. قارن ذلك بـ: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

مجلس الشورى (أهل الحل والعقد) مما يعزز الحرية السياسية ويحول دون الانفراد بالحكم، ما يتبعه من الخضوع لهوى الحاكم، مما يجعل من الأحوال السياسية غير مستقرة، ولا مؤسسة على قواعد راسخة بقدر ما هي انعكاس لأحوال الفرد الحاكم وآرائه، «إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها»[١٢].

ربما القضية الرئيسة التي تقدِّم عنواناً رئيساً في «مرافعة» التونسي عن التنظيمات هي مشروعية مجالس الشورى، بل ضرورتها، لتقييد الحكم. ذلك أنّ هذه القضية كانت سبباً رئيساً للصراع بينه وبين كل من (باي) تونس والسلطان عبد الحميد. فكان تأكيده على أهمية وجود مجالس شورى فاعلة يرجع إلى شعوره بـ «غربة» الإصلاحي واستقواء الحاكم عليه، وعدم وجود سند له في مواجهة الحاكم، يستقوي به ويمنحه المشروعية[١٣].

ومع أنّ «الحاكم» كان يمنح «الوزير» (أو رئيس الوزراء) التونسي صلاحيات وسلطات واسعة في بعض الأحيان، لكنه كان يصر على أنّ يبقى هو مرجعية الوزير ومرجعه، لا مجلس الشورى أو النواب، وهو ما يجعل الوزير (وفقاً لمقاربة التونسي) بين خيارين مريرين؛ «فإمّا أن يوافق الملك وحاشيته على أغراضهم وشهواتهم مرجّحاً بذلك حظّ نفسه، وضرر المملكة في هاته الحالة لا يكاد يخفى. وإمّا أن يخالفهم ويأمر الذين تحته من المتوظفين بما تقتضيه مصلحة البلاد، وحينئذٍ من أين له هذا الحق؟ وبأي ظهير يستظهر على تلك المخالفة؟ خصوصاً إذا لم تكن هناك شريعة نافذة تحميه من تحزب حساده الذين غاية أملهم إضراره، وتعطيل تصرفاته الحسنة»[١٤].

لأهمية «التنظيمات» وضرورتها في مشروع الإصلاح ألّف التونسي كتابه في المرافعة عن «مشروعيتها» مستنداً إلى أصول إسلامية، ومقالات وحجج من كتب التراث الإسلامي، فضلاً عن حكم وأدلة من الفكر الغربي الحديث.

تلك المرافعة جاءت، بالضرورة، في مواجهة التيار «المحافظ» الرافض

---

(١٢) التونسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٢.

(١٣) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٩٥ ـ ٩٨.

(١٤) التونسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١١.

لها، وهو تيار كان يتكون من جناحين رئيسين داخل السلطنة العثمانية؛ الجناح الأول من داخل مؤسسات الدولة العثمانية كان يرى في التنظيمات استجابة لضغوط خارجية لإضعاف سلطة الحكومة، وأداة رئيسة في تفكيك الدولة العثمانية وفتح قنوات للتدخل الخارجي فيها، من خلال ذرائع عديدة في مقدمتها مصالح الرعايا المسيحيين وحقوقهم داخل الدولة العثمانية. أمّا الجناح الثاني فيتكون من فريق من علماء وفقهاء الدين الذين رفضوا «التنظيمات» باعتبارها تجسيداً لثقافة مجتمعات مغايرة في دينها وحضارتها، ولعدم وجود أصول لهذه «التنظيمات» الغربية في الأصول الإسلامية.

وفي حين يندفع التونسي بصلابة وقوة في الرد على دعوى الفقهاء والعلماء، وذلك بالإتيان بأدلة متعددة ومتنوعة على مشروعية التنظيمات. إلّا أنّه يلتزم الحذر و«التقدير الضمني» في الموقف من حجج رجال الدولة المتخوفين أن تكون «التنظيمات» بمثابة «اسم حركي» لتفكيك الدولة العثمانية وإضعافها، بخاصة أنّ هنالك سؤالاً مشروعاً حول «ولاء» الأقليات للدولة العثمانية(١٥).

ومع حذره في التعاطي مع مطالب الدول الغربية من الدولة العثمانية، إلّا أنّه يرى أنّ الجواب عن الضغوطات الخارجية لا يكمن برفض «التنظيمات»، إنّما بقبولها وإصلاح المؤسسات السياسية داخل الدولة، لأنها الخيار الاستراتيجي الوحيد لتعزيز عوامل القوة في مواجهة عوامل الضعف(١٦).

وتتبدّى، هنا، معادلة جدلية، في مقاربة خير الدين التونسي، بين الحرص على الإصلاح المؤسسي ومخاطر التوسع الذي يؤدي إلى تفكك الدولة ويصبح قناة للتدخل الخارجي. وهو ما يفسر «حذره» في تطبيق مقاربته الإصلاحية وعدم الاندفاع بعيداً عن الموازنات الواقعية والسياسية.

---

(١٥) انظر: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٢ ـ ١٠٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

الفصل السابع

لماذا تراجعت المقاربة الدستورية والمؤسسية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟

برزت مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي بصورة جلية في الخطاب الإسلامي خلال منتصف القرن التاسع عشر ميلادي، وقام بها نخبة من رجال الدولة الأتراك الذين اشتبكوا مع الحضارة والثقافة الغربيتين، وتوصلوا إلى أنّ نهوض الدولة العثمانية وامتلاكها أسباب القوة في مختلف الميادين يتطلب إصلاح المؤسسات السياسية وتحديد جملة الحقوق السياسية.

انعكست هذه المقاربة، ابتداءً، في ما سمي بمرحلة «التنظيمات» (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠)، التي إن كان البعض يحيلها إلى رضوخ الدولة العثمانية للضغوط الخارجية المطالِبة بفتح الباب للاستثمار الخارجي وحماية الأقليات المسيحية والسماح بالحملات التبشيرية. إلّا أنّ هذه التنظيمات شكّلت ـ على العموم ـ تطوراً في المقاربة الإصلاحية، يقوم على مشروعية الإفادة من الخبرة الغربية، بل وضرورة ذلك، سعياً لامتلاك القوة ورأب الفجوة البادية بين الغرب والسلطنة العثمانية، التي تحكم كثيراً من الدول العربية والإسلامية[1].

وتراجعت مقاربة «الإصلاح المؤسسي» بصورة ملموسة وواضحة خلال

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص٥٤ ـ ٦٠ و٧٧.

العقود اللاحقة، مما قد يعود بالدرجة الرئيسة إلى تحولات اللحظة التاريخية والشروط السياسية التي حكمت بيئة الخطاب الإسلامي.

فمع نهايات القرن التاسع عشر أصبح شبح الاستعمار أكثر إلحاحاً، وتوجهت كثيرٌ من المقاربات الإسلامية إلى أولية الوحدة الداخلية وعن تقديم المواجهة مع الخارج على مطلب الإصلاح الداخلي[٢].

تلا ذلك انهيار «الخلافة العثمانية» في بدايات العقد الثاني من القرن العشرين. وتبدو المفارقة في هذا السياق أنّ مطالبات الإصلاح و(الدسترة) كانت بمثابة أحد المداخل الرئيسة للحركات التركية العلمانية التي اتخذت منحى «علمانياً»، في ما بعد، يتّسم بالتشدد ضد أي دور فاعل للإسلام في الحياة العامة، ما أدّى إلى ما يمكن اعتباره حالة من «القلق» الإسلامي والخشية أن يكون الهدف الحقيقي لدعاوى الإصلاح الدستوري والمؤسسي هو استبدال القوانين الوضعية بالشريعة الإسلامية والإجهاز على العلاقة بين الدين والدولة، بخاصة أنّ تلك التطورات تزامنت مع صدور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** الذي أثار جدالاً واسعاً في العالم العربي حول مشروعية الخلافة ونظام الحكم في الإسلام.

منذ ثلاثينيات القرن العشرين بدأت حركات «الإسلام الحركي» بالبروز لتطرح مشروع الإسلام الشمولي، وتدخل في صدام سياسي، وفي أحيان عسكري، مع النظم العربية القطرية (في مرحلة ما بعد الاستقلال)، مما باعد بين الاتجاه العام للمقاربات الإسلامية، التي ركزت على الصراع مع الحكومات والتغلب على السلطة القائمة بدلاً من مقاربة الإصلاحات الدستورية والمؤسسية أو «الإصلاح من الداخل». في حين أصبحت أهداف الإصلاح الإسلامي تتمحور ـ على مستوى السلطة ـ بتحكيم «الشريعة» وإقامة الدولة الإسلامية[٣].

ربما نجد في إعلان حركات إسلامية (في السنوات الأخيرة) قبولها بالديمقراطية والتعددية مسوغاً للقول باستعادة مقاربة «الإصلاح الدستوري» أو

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في **المسألة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٩ ـ ٢٦.

«المؤسسي»؛ ذلك أنّ انتهاج الديمقراطية والعمل البرلماني والمؤسسي التدريجي هو بمثابة منهج يقوم على «الإصلاح من الداخل»، ما يمثل لُبّ المقاربة الدستورية.

ومع «منطقية» هذه الفكرة؛ إلّا أنّها تصطدم بإشكاليات متعددة، **الإشكالية الأولى**؛ أنّ هنالك «مناطق رمادية» لا تزال تتلبس التزام خطاب تلك الحركات بالمسار الديمقراطي. ومن ذلك التساؤل فيما إذا كانت «الإصلاحات المؤسسية» هي الغاية أو الهدف النهائي أم إنّ العمل المؤسسي هو آلية ووسيلة لقيام «دولة إسلامية»، لكن من دون رسوخ الإيمان الإسلامي بالديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وقبول الآخر والالتزام بمعايير حقوق الإنسان وحقوق المرأة والأقليات. . الخ.

الإشكالية الثانية؛ أنّ الحركات الإسلامية وإن كان تبنّيها العمل المؤسسي يقترب بها من مستوى «الإصلاح الداخلي» إلّا أنّها في تصورها الإصلاحي العام تعتبر هذا «المجال» فقط أحد المداخل المتعددة، ولا تقيم رهانها الرئيس عليه.

الإشكالية الثالثة؛ أنّ المدخل العام للإصلاح في خطاب هذه الحركات وممارستها يتمثل في بناء حركة إسلامية مستقلة تمثل الإسلام في المجتمع والسلطة، وهي بذلك تضع فواصل رئيسة بينها وبين الاندماج في السلطة وإصلاح المؤسسات من الداخل.

في المقابل، ربما تشكل الخلفية القانونية والقضائية لعدد من «الإصلاحيين» الإسلاميين المعاصرين عاملاً لاعتبارهم «دعاة جدداً» للمقاربة الدستورية والمؤسسية. لكن هذه النخبة ـ وإن كانت لها جهود ومساهمات في مجال المواءمة بين الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، ولها رؤية في سياق الإصلاح المؤسسي والدستوري، إلّا أنها ـ لا تقدم مقاربات مباشرة وواضحة تتبنى أولية الإصلاح المؤسسي.

لذلك، يمكن القول إنّ مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي تراجعت بصورة كبيرة وملحوظة خلال القرن العشرين، ولم تستعدْ إلى الآن حضورها، ولا تجد اتجاهاً معتبراً داخل الفكر الإسلامي يتبناها بصورة صريحة ومباشرة، وإن كانت تظهر بصورة جزئية ومختزلة في ثنايا مقاربات أخرى.

مقاربة الإصلاح المؤسسي: شروط النجاح والامتناع

من الواضح أنّ الصراع السياسي المحتدم بين السلطات العربية الحاكمة والحركات الإسلامية، التي أخذت دوراً قيادياً في الشارع العربي خلال العقود الأخيرة، حال دون استئناف مقالة الإصلاح الدستوري وخلق حواجز عديدة دون تبني عملية «الإصلاح من الداخل».

تبدو أهمية المقاربة المؤسسية والدستورية في أنّها تعزز من فرص التغيير السلمي والمدني بدلاً من انتهاج سبل الصراع السياسي والعسكري الذي يؤزم العلاقة بين الدولة والمجتمع ويخلق شرخاً في الثقة العامة، ويفتح المجال أمام سيناريوهات أمنية على حساب الإصلاح السياسي، كتأجيل الانتخابات، وإحلال قوانين الطوارئ والحد من الحريات العامة وانتهاك حقوق الإنسان. . . الخ.

تسمح المقاربة المؤسسية، أيضاً، بتطوير المؤسسات السياسية ذاتها، والارتقاء بها لتكون مؤهلة وقادرة على القيام بعملياتها وأدوارها، بمرونة، وكفاءة.

الأهم من ذلك أنّ هذه المقاربة وفي سياق حالة التطور للمجتمعات المتحولة تسمح بسيناريو «الصفقة» بين النخبة الحاكمة والتيار الإصلاحي، وهي الصفقة التي تكفل انتقالاً تدريجياً نحو الإصلاح والمشاركة في الحكم والتحول من حكم فردي أو استبدادي إلى ديمقراطي من دون «قفزات في الهواء» أو «رهانات مفتوحة»، بمعنى أنها أقرب إلى سياسات الإصلاح بخطوات ثابتة محسوبة تراعي الظروف السياسية والمعادلات المختلفة، وتكفل بناء تسويات متعددة بين مصالح الفرقاء في العملية السياسية.

إلّا أنّ نجاح المقاربة المؤسسية يتطلب شروطاً رئيسة، لعل أهمها وجود تيار إصلاحي عريض له قاعدة شعبية وشروط اقتصادية واجتماعية محفزة في مواجهة حالة «الاستعصاء السلطوي». وإلّا فإنّ الحاكم لن يجد نفسه مضطراً للرضوخ لمطالب المعارضة أو الاستجابة للتيار الإصلاحي داخل الدولة، وهي الحالة التي عاناها، تحديداً، خير الدين التونسي رجل الدولة الإصلاحي في علاقته مع رأس النظام، سواء في تونس أو في السلطنة العثمانية.

ربما يحتج خصوم المقاربة الدستورية على عجزها وفشل مخرجاتها باستدعاء تجربة «التنظيمات» داخل الدولة العثمانية من ناحية، أو محاولات تحديث وتجديد المؤسسات السياسية في العالم العربي في ما بعد من ناحية أخرى.

ولعلّ هذه الدعوى، تحديداً، كانت موضع نقاش ومراجعة من قبل طارق البشري في ما بعد، إذ يرى أنّ مشكلة الإصلاح المؤسسي الذي بدأ مع تجربة التنظيمات العثمانية هي في محاولة إنشاء وبناء مؤسسات سياسية جديدة تتأسس على ثقافة مغايرة للبيئة العربية والإسلامية وعاجزة عن التكيف معها، فيما بقيت المؤسسات القديمة على حالها من دون تطوير بنيوي.

تلك المدخلات أدت إلى حالة من الازدواجية والتجاور بين المؤسسات القديمة التي بقيت ـ في الأغلب ـ على حالها وقيمها ووظيفتها من دون تطوير حقيقي لتتكيف مع شروط العصر في مقابل مؤسسات عصرية لا تمتلك جذوراً ولا قدرة على التكيف مع متطلبات البيئة العربية.

وفقاً لهذه القراءة، فإنّ الحل، لدى البشري، يتمثل بإنهاء هذه الازدواجية من خلال تطوير المؤسسات العربية ذاتها لتكون قادرة على التكيف مع العصر والقيام بوظيفتها وتكون أكثر قدرة لبناء التفاعل بين مكونات المعادلة السياسية[٤].

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٨١. وسوف يتناول الباحث بالتفصيل، لاحقاً، مقاربة البشري في الإصلاح السياسي.

الفصل الثامن

منير شفيق: التضامن العربي ومواجهة العامل الخارجي أولاً

يقدم منير شفيق مقاربة مختلفة عن مقاربتي المسألة الثقافية والإصلاح المؤسسي، فهو يمنح الأولية بصورة مطلقة لمواجهة النزعة القطرية في العالم العربي والعمل على تجاوز حالة التجزئة الراهنة باتجاه آليات التعاون العربي وصولاً إلى الوحدة السياسية.

وهو إذ يقرر أنّ «القطرية» هي الجرثومة الأخطر، و«العدوّ رقم واحد» الذي يمثل العقبة الكبرى في وجه الإصلاح والتغيير، وفي الوقت نفسه تمثل هذه المشكلة الأولية الرئيسة والوحيدة لأي مشروع تغييري، فإنه يضع العامل الخارجي المتمثل بالاستراتيجيات الدولية في موقع الحليف والرافد لحالة التجزئة العربية وأحد أبرز العوائق التي تقف في وجه مسار التغيير (بمفرداته وعناوينه كالإصلاح والنهضة والتنمية الشاملة).

في المقابل، يرفض شفيق تحميل «الداخل مسئولية الوضع الراهن ورمي أثقال الإصلاح والتغيير عليه، ويرفض مقولة «إذا أصلحنا أنفسنا فإننا نصلح أوضاعنا»، ويرى أنّ تجاهل التجزئة المعززة بالعامل الخارجي بمثابة رؤية سطحية غير واقعية لمشكلات التغيير.

في السياق نفسه، فإنّه يضع الإصلاح السياسي أو الديمقراطية في منزلة ثانوية، غير رئيسة، في سؤال الخروج من الواقع الراهن، ويرى أن

الديمقراطية بمثابة تحسين لشروط مواجهة العاملين الأخطرين والأساسيين، القطرية والتحدي الخارجي، لكنها (أي الديمقراطية) لا تمثل الحلقة الحيوية والمهمة التي تؤدي إلى التغيير العام، كما يدّعي المنادون بها.

رؤية شفيق (هذه) تشكّلت ونضجت بصورة واضحة في كتاباته الأخيرة، وتحديداً كتابيه **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية** (٢٠٠١)، **وتنمية إنسانية أم عولمة؟: دراسة تحليلية نقدية لتقريري التنمية الإنسانية العربية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣** (٢٠٠٤).

هذا لا ينفي أنّ الملامح الأولية لرؤيته سابقة على ذلك في أجزاء من كتاباته السابقة، بخاصة كتابه **في نظريات التغيير** (١٩٩٤)، وقد أعاد طباعته عام (٢٠٠٥) مضيفاً فقرات مستقاة من خبرة السنوات الأخيرة، حيث يخصص الكتاب لمناقشة نظريات التغيير ذات المرجعية الإسلامية، ويتناول فيه ما أسماه «نظرية العمل» لدى التوجهات الإسلامية، وهو من الكتب القليلة التي تتناول موضوع التغيير السياسي الداخلي من خلال رؤية تجمع بين التأصيل الشرعي ورصد وتحليل المقاربات المختلفة في العمل الإسلامي الحديث والمعاصر.

يمكن هنا الإحالة إلى أثر الخبرة السياسية والخلفية الفكرية لشفيق في رؤيته الجديدة، بخاصة نزعة المواجهة مع الغرب واعتبار العامل الخارجي والقضية الفلسطينية أحجاراً رئيسة في بناء مقاربة التغيير العام.

ذلك أنّ شفيق، في الأصل، هو مفكر وسياسي شيوعي مسيحي فلسطيني عمل سنوات في هذا المجال ونشط فيه قبل أن يتحول إلى مسلم وبمرجعية إسلامية، وبعد أن انتقل من عمله مع المنظمات الفلسطينية العلمانية ذات الصبغة اليسارية إلى دعم وتأييد الحركات الإسلامية، تحديداً منذ منتصف التسعينيات، وهو يشغل حالياً موقع الأمين العام للمؤتمر القومي الإسلامي.

ويبدو أنّ انشغاله بالقضية الفلسطينية، بصورة رئيسة، وتلمُّسه الدائم لدور العامل الخارجي وتأثيره السلبي على الواقع العربي، بالإضافة إلى خلفيته اليسارية وقربه من الحركات الإسلامية، بمثابة «ورقة خلفية» تسند اقترابنا أكثر من رؤيته لعملية الإصلاح والتغيير في العالم العربي.

أولاً: العدوّ الأول: التجزئة، القطرية والعامل الخارجي

يخصص شفيق كتابه **التجزئة.. والدولة القطرية** لمناقشة أوليات الإصلاح والتغيير في العالم العربي ولتقديم مقاربته في أولية مواجهة حالة التجزئة وما نجم عنها من نزعة قطرية متغلغلة، بالتعاضد مع دور العامل الخارجي والاستراتيجيات الكبرى في تعزيز حالة الفرقة والانقسام الداخلي والحيلولة دون تمكين روابط وعوامل الوحدة والتعاون بين البلدان العربية[١].

عنوان المقاربة يتبدى منذ الفقرات الأولى في الكتاب؛ حين يعلن وبصريح العبارة «يحاول هذا الكتيب الإثبات بأن أكبر علل الأمة، أو أكبر المعوقات التي تحكم وضع الأمة ليس من طبيعة ذهنية أو مسلكية أو عقلية، وليس نابعاً من بنى اجتماعية داخلية، أو من نوع النظام وإنما من طبيعة أخرى موضوعية «مادية» ملموسة سواء أكان مشكل التجزئة والقطرية أم مشكل السيطرة الخارجية»[٢].

في هذه المقاربة يدخل «العدوّ الصهيوني» (الدولة العبرية) ضمن العامل الخارجي[٣]، وذلك في إشارة إلى أنّ دعم إسرائيل وبقاءها هو جزء من الاستراتيجية الغربية في مواجهة نهوض العالم العربي.

وإذا كان هذا الثنائي (القطرية والعامل الخارجي) يشكل التحدي الرئيس أمام مشروع الإصلاح والنهضة فإنّ متغيراً آخر حاسماً يتوارى خلف المشهد، لكنه يتحكم بطبيعة التغيير ومراحله والعوامل التي تتحكم فيه، ونقصد بذلك «ميزان القوى» الذي يمثل وفقاً لشفيق «العنصر الذي يفرض نفسه في تحديد العمل التغييري..»[٤].

لكن ما هي الحجج لتبرير مقاربته بأولية الوحدة ومواجهة العامل الخارجي؟

ينطلق شفيق في ذلك من نقد المقاربات الأخرى التي تمنح الأولية

---

(١) انظر: منير شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ٧.

(٢) انظر المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) انظر: منير شفيق، **في نظريات التغيير**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر ـ ناشرون؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤٧.

للشأن الثقافي أو المجتمعي، أو حتى السياسي (الإصلاح الداخلي)، ويرى أنّ هذه المقاربات تتعامل مع إشكاليات موجودة وحقيقية، لكنها لا تمثل «العدو رقم واحد» أو المشكلة الرئيسة، أي التجزئة وتكريس النزعة القطرية[٥].

الدولة القطرية، وفقاً لشفيق، هي في الحقيقة سبب البلاء والأزمات بأسرها، وهي، بصورتها الراهنة، عاجزة عن مواجهة التحديات المختلفة الرئيسة من التنمية والنهضة والإصلاح السياسي، فضلاً عن دور العامل الخارجي في الحيلولة وإعاقة محاولة النهوض والإصلاح العربية.

لذلك؛ فإنّ التوجه لمنح الأولية لأي مداخل أخرى في الإصلاح والتغيير لن يؤدي إلى الانتقال المطلوب بالوضع العام، وسيبقى يدور في البلدان العربية في الحلقة المفرغة نفسها، لأنّ الحلقة الرئيسة التي ترتبط بها الحلقات الأخرى، التجزئة ومواجهة العامل الخارجي، هي المهيمنة المتحكمة في الواقع العربي، بينما العوامل الأخرى بأسرها عوامل ثانوية[٦].

يضرب شفيق مثالاً لرؤيته هذه بقريتين على ضفتي نهر، كانتا تتعرضان لخطر خارجي ووحوش الغاب، فإذا كان الحل هو فقط وضع جسر يربط بين القريتين، فهل الأولية لبناء الجسر وتوحيد الجهود وضمان الأمن أم الانشغال بالأمراض والأخطاء الداخلية في كلتيهما[٧]؟

الخطورة أن الواقع العربي الراهن لم يقف عند حدود ما رسمته التجزئة الاستعمارية، بل بصعود النزعة القطرية وتجذّرها إلى أن «القطرية أصبحت حالة مؤسسية موضوعية، قاهرة، معززة بالحالات الأخرى، والتجزئة التي هي بدورها مولِّدة لآليات مماثلة، كما اعتبارها مدعومة من نظام عالمي يعتبر الحفاظ على التجزئة جزءاً من استراتيجيته العليا»[٨].

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦، قارن ذلك بـ: شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص ٨ ـ ١٢.

(٦) انظر: شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص٥٠ و٦٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

يرصد شفيق هذه الآليات، التي تنتجها «القطرية»، وتشكل عوائق مباشرة في وجه النهضة، وفي مقدمة ذلك أنها تحمل بذوراً خطرة بطبيعتها كإدامة الصراع الداخلي بين البلدان العربية (على الحدود الجغرافية)، ناهيك عن التفاوت في الحجوم والثروات الذي يخلق ديناميكيات الصراع والنزاع بصورة دائمة[٩].

ما هو أهم من ذلك، أنّ الدولة القطرية «تشترط المحافظة على بقائها»؛ لذلك تسعى النخب الحاكمة إلى تكريس التوجه القطري وتجذيره، من خلال البحث عن التاريخ الوطني والرموز الوطنية أو اختلاقها في ما يتعلق بكل دولة لتأكيد وجودها واستمرارها، مما يعزز حالة التجزئة[١٠].

بل يذهب إلى أنّ القانون الذي يحكم علاقات البلدان القطرية العربية ببعضها هو عدم الاتفاق، الذي ربما يمتد إلى صراع ونزاع وتناحر يؤدي إلى حالة من الضعف والشلل والعجز. فيما تميل الدولة القطرية إلى زيادة علاقاتها بالخارج بدرجة أكبر من البلدان القطرية العربية الأخرى[١١].

وإذا كان من آفات القطرية فقط أنها عاجزة عن مواجهة العولمة وشروطها فهذا يكفي للتخلي عنها في وقت تتجه فيه دول العالم اليوم إلى الاتحاد والتكامل للانخراط في العولمة من خلال أشكال الوحدة والتكامل الاقتصادي[١٢]!

أمّا لماذا الوحدة العربية بصورة خاصة وليس الإسلامية بعامة؟ فيجيب شفيق على ذلك بأنّ التجزئة العربية الراهنة لها خصوصيتها وتقع في سياق مختلف من الاستراتيجيات الدولية مقارنة بالتجارب الإسلامية الأخرى، كإيران والباكستان وإندونيسيا، التي تختلف تجربتها والتحديات التي تواجهها عن المنطقة العربية، وإن كانت الوحدة العربية تمثل عاملاً فاعلاً ورئيساً في النهضة الإسلامية العامة[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

ثانياً: «الداخل» غير مسؤول عن الواقع..
و«الثقافة» ليست مدخل التغيير

الشق الآخر في مقاربة شفيق والمكمّل لحججه، في أولية الوحدة ومواجهة الخارج، يتمثل في رفض تحميل مسؤولية الواقع الحالي للعامل الداخلي، إذ يرى أنّ هنالك تياراً يبالغ في تضخيم الأخطاء والمشكلات الداخلية، الموجودة فعلاً، لكنها لا تصل إلى مرحلة «العقبة الكبرى» في وجه الإصلاح[١٤].

ما يقوم به شفيق هنا هو «قلب الطاولة» على دعاة المقاربة الثقافية أو المسؤولية الذاتية عن الواقع العربي، ويردّ على من يقولون بأننا إن أصلحنا أنفسنا سيصلح واقعنا، بالقول النقيض له: بأننا إنّ أصلحنا أنفسنا لن يتغيّر الواقع، ويعلن بصريح العبارة أنّ المسؤول عن «الواقع» ليس «نحن» بل «هم»، ويرفض هنا استناد هذه المقاربة على آية **﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[١٥] وحديث «كما تكونون يُولّى عليكم»[١٦].

معنى ذلك أن أولية التغيير لا تكمن بالتخلص من مكامن الداء داخلياً ومن نقد الواقع الاجتماعي العربي أو الثقافة والذهنية العربية، إنما بمواجهة النزوع القطري وتوحيد الجهود للإصلاح ومواجهة الخارج، فالوحدة والتعاون العربي وبناء أي صورة من صور التضامن، وتغيير ميزان القوى أولاً قبل الحديث عن الإصلاح الثقافي أو السياسي أو غير ذلك.

في الاتجاه نفسه يبني نقده الرئيس لتقريري التنمية العربيين الصادرين عن الأمم المتحدة (لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣) بأنهما في نقدهما الحادّ للواقع العربي، وما وصل إليه من تراجع على مستوى المعرفة والحريات، يقفزان عن دور العامل الخارجي ويتجاوزان حالة التجزئة التي تكرسها الاستراتيجيات الدولية في المنطقة، سابقاً ولاحقاً، ومسؤوليته عن ذلك. يقول عن تقرير عام ٢٠٠٢: «كل حديث عن الاقتصاد أو التنمية الاقتصادية أو «البشرية» أو «الإنسانية» لا يضع في حسابه النظام الدولي السائد من الناحيتين العسكرية والسياسية أساساً،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(١٦) انظر: شفيق: التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية، ص ١٢، وفي نظريات التغيير، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

ولا يدرك الاستراتيجية العليا للدول الكبرى، وخصوصاً الولايات المتحدة، والدور الذي يلعبه البنك الدولي وصندوق النقد الدولي إزاء هذا البلد أو ذاك، أو هذه المنطقة أو تلك في العالم الثالث، يذهب شططاً»[١٧].

بل يذهب في نقده وردّه على التقريرين إلى «عدم تبرئتهما» من التوظيف الخارجي واستغلالهما من الدول الكبرى لرمي الكرة في ملعب الدول العربية واتهامها بأنها تصدّر مشكلاتها إلى الخارج، وأنّها هي مصدر الإرهاب وليست سياسات الدول الكبرى تجاه المنطقة[١٨].

أمّا من يحتجّون بتجربة الدول الآسيوية في أنها استطاعت تغيير واقعها والخروج من «حرم العالم الثالث» إلى العالم الأول، وبناء نهضة اقتصادية وصناعية ضخمة، اعتماداً على الذات، بدلاً من تعليق جميع مشكلاتها على الخارج، فإنّه يرى أنّ الاستراتيجيات الدولية الكبرى تجاه تلك المنطقة تختلف عنها في العالم العربي، ما يسمح لهم بالنهوض والتقدم، بينما نحن ـ على النقيض من ذلك ـ فإنّ الدول الكبرى تجهض أي مشروعات إصلاحية حقيقية، بخاصة الوحدوية منها[١٩].

في المحصلة، يطالب شفيق من يتبنون «أولية العامل الداخلي» أن يكونوا واقعيين وأن يُدخلوا «القُطرية» في لُبّ مقاربتهم باعتبارها أحد أهم أركان الخلل الداخلي.

أما اتهام من يتحدثون عن الوحدة العربية وعن مواجهة الخارج بأنهم «شعاراتيون» وغير واقعيين، فتلك التهمة، كما يقول شفيق، يمكن أن تُرد بالمثل على أصحابها، فيُتّهموا بعدم الواقعية وبالخلل في قراءة الواقع[٢٠].

في سياق نقد العامل الداخلي يتوجه شفيق إلى من يتبنون مبدأ إصلاح الفرد والمجتمع وفقاً لنظرية «القضم فرداً. . فرداً»، بأنّ هذه النظرية غير واقعية، ولم يشهد التاريخ المعاصر أية حالات مشابهة لها، فضلاً أنها لا

---

(١٧) انظر: منير شفيق، تنمية إنسانية أم عولمة؟: دراسة تحليلية نقدية لتقريري التنمية الإنسانية العربية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٠ ـ ١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٩) مقابلة خاصة مع الباحث.

(٢٠) شفيق، التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية، ص ٣١.

تجيب عن سؤال مهم، وهو كيف يمكن الوصول إلى التغيير السياسي بعد تغيير الأفراد والمجتمع؟ ما هي الخطوات والمراحل التي تصل التغيير الاجتماعي بالسياسي[٢١]؟

في المقابل؛ يرفض شفيق فرضية أصحاب المسألة الثقافية بتحييد «العامل السياسي» وكأن رد النظام أو الدولة على التغيير الاجتماعي والثقافي سيكون محدوداً أو ساكناً، بل على النقيض من ذلك، فمن المتوقع أن يتحرك النظام للدفاع عن نفسه بصورة فعالة وكبيرة، وتخريب الجهود التي يبذلها أصحاب تلك المقاربة[٢٢].

ثالثاً: . . و«الديمقراطية ليست أولاً»

في الوقت الذي تقلل فيه هذه المقاربة من شأن المسألة الثقافية في «أولية الإصلاح» فإنها تقلل، أيضاً، من أهمية مقاربة الحل الديمقراطي أو الإصلاح السياسي الداخلي.

ذلك أنّ «الديمقراطية وحقوق الإنسان يخضعان دائماً لمعادلة الصراع السياسي ويخضعان دائماً لموقعك في ميزان القوى العالمي، أي إنهما جزء من إشكاليات أكبر إلّا بذهن الذين يتعاملون معهما، بصورة تجريدية، بمعزل عن إشكالات الواقع الكبرى وإشكالات الصراع الدائر»[٢٣].

ربما يتفق شفيق مع من يقولون بالحل الديمقراطي؛ لكن ذلك لمواجهة إشكالية الاستبداد السياسي، وما ينتج عنها من مشكلات داخلية، مع التذكير أنّ هذه المشكلة ثانوية وليست أساسية. من هنا فإنّ ما يمكن أن تحققه مقاربة «الحل الديمقراطي» هو تحسين شروط الصراع لدى الطرف العربي، لكن تبقى المشكلة الكبرى التي تتطلب المواجهة والحل هي القطرية المدعومة بالاستراتيجيات الدولية الكبرى[٢٤].

ويأخذ شفيق على من يقولون بالمقاربة الديمقراطية أنهم يتجاوزون

---

(٢١) شفيق، في نظريات التغيير، ص ٦٥ ـ ٦٩ و١٦٠ ـ ١٦٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٣) شفيق، التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية، ص ٥٣.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

معطيات الصراع الدولي والتحديات التي تواجه الأمة والاختلال بموازين القوى، ومعطيات الدولة القطرية، ويتصورون وكأنّ الديمقراطية بمثابة «سباحة في بحيرة هادئة تحيطها الأشجار وارفة الظلال»، كما هي الحال في الدول الغربية، بينما الفارق بين الحالتين كبير. ويطالب من يدّعون أن الديمقراطية هي الشرط الرئيس لمواجهة التحدي الخارجي أن يثبتوا كيف يكون ذلك(٢٥)؟

أمّا وجود قراءة فكرية تضع اللوم في فشل محاولات الوحدة العربية، تحديداً تجربة الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٦، على حمّالة الظروف الداخلية وغياب الديمقراطية، وتضخّم دور البيروقراطية المصرية، فإنّ شفيق يرفض ذلك، ويرى أن السبب الحقيقي للفشل يعود لعدم قبول القوى الكبرى العالمية بتلك الوحدة التي نشأت في فترة انتقال السيطرة العالمية من بريطانيا وفرنسا لصالح الولايات المتحدة الأمريكية(٢٦).

رابعاً: «القُطرية في قفص الاتهام»

يحاجج شفيق في مقاربته على أولية مواجهة القطرية باعتبارها الطريق الوحيدة للتغيير والإصلاح والنهضة. يقول: «التسليم بالقطرية باعتبارها حدود الحل. . لا يضيف إلى ما تعانيه الأقطار العربية، منفردة أو مجتمعة، إلّا خراباً على خراب»(٢٧).

مع ذلك؛ فإنّ التجزئة لم تعد حالة عابرة أو هشة، بل أصبحت «واقعاً» ذا صبغة مؤسسية، وقد بلغ تغلغلها إلى درجة يصفها بـ «الجرثومة في دمائنا»، بل المطلب الأول هو الوعي بها وبخطورتها وبدورها في الواقع الراهن، للتمكن من مواجهتها والخروج من أسرها(٢٨).

على الرغم من تلك المعطيات، فإنّ شفيق يرى أنّ القطرية واقع، لم يعد يجدي تجاهلها أو القفز عنها في تصور أي مشروع للتغيير. لذلك لا مندوحة من الوقوف على أرضها ـ ابتداءً ـ ثم الانطلاق لتجاوزها، من خلال وضعها في «قفص الاتهام» واعتبارها حالة «استثنائية» وليست

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

الأصل، باتجاه تعزيز جميع مستويات العمل العربي المشترك[٢٩].

هنا يميّز شفيق بين الاتجاه «القُطري الوحدوي»، الذي يتعامل مع الواقع القطري لكن في سياق تخطيه نحو مختلف أشكال العمل العربي الوحدوي، والاتجاه القطري الذي أخذ يقبل الواقع الحالي باعتباره دائماً وشرعياً.

ويبدو ذلك التمييز جلياً عند حديثه عن الخطاب الإسلامي الحالي. فهنالك حركات إسلامية، بخاصة جماعة الإخوان المسلمين، تعمل في سياق الدولة القطرية، لكنها تصر على الاهتمام بقضايا الأمة بعامة، ولا تزال تحمل الهمَّ «فوق القطري»، في المقابل هنالك مجموعات وأفراد من «المثقفين المسلمين» من بدأوا ينادون بالقبول بالقطرية، ويشككون بجدوى الأفكار القومية، بذريعة الواقعية والحداثة[٣٠].

بعد أن توضع القطرية في قفص الاتهام ويبْنى إدراك عام حول خطورتها وآفاتها وآلياتها، فإنّ المطلوب هو إطلاق تيارات سياسية واجتماعية وثقافية داخل الأمة العربية تجمع توجهات مختلفة تقوم بشحن الرأي العام والمجتمعات ضد القطرية وتتبنى آليات لجعل القطرية التحدي الرئيس، وممارسة الضغط على الحكومات والنظم العربية لتجاوزها وصولاً إلى العمل العربي المشترك[٣١].

ويقتضي تحريك الرأي العام لمواجهة القطرية والضغط على الحكومات رد الاعتبار للجماهير العربية والثقة بأنها لاعب رئيس في عملية الإصلاح والتغيير، وعدم التقليل من شأنها وقيمتها[٣٢].

لا ينفي شفيق إمكانية القبول بصيغ من العمل العربي المشترك، أقل من مستوى الوحدة الكاملة في المراحل الأولى، كالتكامل العربي والسوق المشتركة، لكن على أن يكون ذلك في مسار وحدوي[٣٣].

المفارقة في مقاربته، برغم موقفه الحاسم من القطرية، تتمثل في أنّه

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧ و٧٨ ـ ٧٩.
(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٨.
(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

يرفض منطق الوحدة القسرية من خلال الاجتياح العسكري، ويرى أن ميزان القوى العالمي لا يسمح به. يتجاوز ذلك شفيق إلى موقف أكثر صلابة برفض مبدأ «التدخل بشؤون الآخرين» لما يساهم في تعكير العلاقة بين الحكومات العربية، بل يصل إلى رفض هذا المبدأ في علاقات الأحزاب والقوى السياسية العربية في الدول المختلفة أيضاً[٣٤].

المفارقة الأخرى، في مقاربة شفيق، أنه يحذر الحركات الإسلامية بصورة خاصة، وحركات التغيير الأخرى بصورة عامة، من الوصول إلى السلطة في حالة التجزئة العربية الحالية، لأن هذا الواقع القطري سيفرض نفسه وآلياته وشروطه على تلك الحركات ويجرها إلى القبول به والتخلي عن مشروعها الوحدوي والتغييري، فتصبح في المحصلة جزءاً من هذا الواقع المفروض.

ثم لا يقف شفيق عند هذه الخلاصة، بل يصل إلى دعوة الحركات الإسلامية لعدم المشاركة في السلطة أيضاً، والالتزام باستراتيجية «الحفاظ على المبادئ». ويرى شفيق أن (ذلك) هو خيار كبار العلماء السابقين الذين قاموا بدورهم ورفضوا الدخول إلى السلطة. لكنه يستدرك أنّه لا ينطلق في هذا الخيار من مبدأ تحريم المشاركة في السلطة أو عدم مشروعية ذلك أو لوم الاتجاهات التي تمارسه، إنما هذا الخيار مرتبط بالظروف الحالية التي تحتكم إلى التجزئة والنزعة القطرية[٣٥].

في ظل هذه المقدمات والخلاصات يتبنى شفيق استراتيجية «العمل الجبهوي» ووضع المسؤولية على كاهل الحركات والقوى السياسية والاجتماعية لتقوم بدور كبير في الضغط باتجاه الوحدة والمسارات التكاملية العربية، والتأكيد على بناء رأي عام رافض للقبول بشرعية التجزئة والقطرية[٣٦].

ويعترف أنّ هذه الطريق تتطلب «نفَساً طويلاً» وصبراً وتضحيات[٣٧]. ولعله يلمّح بذلك إلى أحد الانتقادات المتوقعة لمقاربته (كما سيأتي لاحقاً) إذ

---

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ٧٤ ـ ٧٩.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

إنها برفضها التدخل بشؤون الآخرين وإصرارها على رفض مبدأ الاجتياح العسكري وتقليلها من أهمية العوامل الداخلية تعيد وتلقي بالكرة في ملعب الحكومات العربية لدفعها والضغط عليها لتجاوز التجزئة، لكن السؤال يعود مرة أخرى إلى المربع الأول: ماذا لو بقيت تلك الحكومات مصرّة على القطرية ولم يصل الضغط الشعبي إلى مرحلة تشكيل قوة حقيقية معنوية؟!

خامساً: «بين كتابين».. حول مفهوم التغيير السياسي

يحاول شفيق في كتابه **في نظريات التغيير** بناء مفهوم التغيير السياسي في الفكر الإسلامي، من خلال العودة إلى نصوص القرآن الكريم، ومناهج الأنبياء في الإصلاح، ومن خلال ـ كذلك ـ استنطاق التغيير من سيرة الرسول (ﷺ)، ومن رصد تجارب التغيير المختلفة، بخاصة العالم العربي خلال القرون الأخيرة[٣٨].

لكن ما لا يقترب منه، في كتابه، هي التجربة الأوروبية الحديثة في الإصلاح والتغيير، إذ تغيب بصورة متكاملة، مع أنه لا ينطلق في بناء مفهوم التغيير من النصوص الإسلامية فقط، بل يركّز على أهمية التجارب التاريخية ودراسة الواقع في تحديد استراتيجيات وأوليات التغيير.

وعلى الرغم من أنّه يصرّ في كتاباته على تمايز ومفارقة التجربة التاريخية الغربية عن التجربة الإسلامية والعربية، إلّا أنّ هذا لا يمنع من الإفادة من تلك التجربة أو الاستئناس بها، على أقل تقدير، طالما أن شفيق نفسه عاد لـ (ماو تسي تونغ) ورؤيته في التغيير السياسي استناداً لميزان القوى بين الحكم والمعارضة. وربما لا يجد الباحث سبباً لتجاهل شفيق التجربة الأوروبية سوى النزعة المتشددة الواضحة في كتاباته من الغرب.

من جهة أخرى، يثير هذا الكتاب سؤالاً مشروعاً حول موقفه من وصول الإسلاميين إلى السلطة، حيث يقدم في الكتاب تأصيلاً لمداخل وأوليات واستراتيجيات التغيير انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، مع أنه في كتابه **التجزئة.. والدولة القطرية** يحض الحركات الإسلامية على عدم الوصول إلى السلطة، أو حتى اتخاذ طريق المشاركة السياسية فيها، بينما في كتابه هذا

---

(٣٨) انظر: شفيق، **في نظريات التغيير**، ص ٣٩ ـ ٥٥.

يرحب بالخيار الديمقراطي والمشاركة في اللعبة السياسية، فهل نحن أمام تناقض في مقاربة شفيق أم تكامل أم تطور؟..

ثمة أجوبة عديدة قد تقدم في هذا السياق، لكن يمكن إبراز جانبين رئيسين محتملين للإجابة..

الأول؛ الفارق في الموضوع بين الكتابين، فكتاب **التجزئة**.. يناقش الواقع العربي والمقاربة الأنسب للخروج منه نحو الإصلاح والتنمية والنهضة، بينما الكتاب الثاني **في نظريات التغيير** يناقش مفهوم التغيير (أو الوصول إلى السلطة تحديداً) من خلال بناء المفهوم وتحديد إطاره النظري، وهو، من ناحية أخرى، يتعامل مع الواقع الذي تمارس فيه الحركات الإسلامية المختلفة العمل السياسي وتحاول الوصول إلى السلطة، والمقصود أنّ كتاب **في نظريات التغيير** لا يقدم رؤية شفيق لأوليات التغيير والإصلاح بقدر ما يقدم دراسة منهجية لمفهوم التغيير السياسي في الفكر الإسلامي.

الثاني؛ أن كتاب **التجزئة** جاء في مرحلة متأخرة (٢٠٠١) عن **في نظريات التغيير** (١٩٩٤)[٣٩]، وثمة فارق من زاويتين..

الزاوية الأولى تتمثل في تباين الظروف التاريخية بين صدور الكتابين. إذ شهدت السياسة العربية منذ منتصف الثمانينيات إلى تسعينيات القرن الماضي صعوداً قوياً وملحوظاً للحركات الإسلامية في الوطن العربي، وبرزت مقارعة بين المقاربات الإسلامية في التغيير بين حركات تتبنى خيار العمل الديمقراطي، وأخرى خيار العنف، فكان هنالك ضرورة ملحة لتقديم مقاربة حول المداخل والمناهج تضع كلاً في سياقه المناسب وموضعه الصحيح.

في حين صدر كتاب شفيق الآخر حول القطرية عام ٢٠٠١ في سياق انسداد آفاق التغيير السلمي وبروز أزمة العمل المسلح وتداعياته السلبية وعودة الحديث عن الخيار «الإصلاحي» الذي يتبنى مقاربة المسألة الثقافية والنقد الذاتي، ما أدّى إلى تطور المناظرة واتخاذها قضايا متنوعة، منها السجال بين المدرسة الإصلاحية والثقافية التي يرد عليها في كتابه **التجزئة**...

(٣٩) أعيدت طباعته عام ٢٠٠٥، مع زيادة فقرات حول الإرهاب والعمل المسلح تحمل طابعاً أقرب إلى ما وصلت إليه رؤية شفيق.

أمّا الزاوية الثانية فتكمن في تطوره الفكري خلال تلك السنوات ونضوج مقاربته (حول أولية مسألة الوحدة ومواجهة الخطر الخارجي) بصورة أكبر من المرحلة السابقة، وهو ما يمكن أن نلمس فيه بوضوح «الفجوة» بين الكتابين، إذ إنّ كتاب **في نظريات التغيير** يفتح الباب للقبول بالعمل المسلح في التغيير لكنه يفضل «الخيار الديمقراطي»، بينما في كتابه الثاني **التجزئة**، يدفع نحو عدم المشاركة في السلطة، تحت راية الدولة القطرية، ويرى ضرورة ابتعاد حركات التغيير والإصلاح عنها، حتى لو عن طريق العمل الديمقراطي والمشاركة السياسية (فكيف بالحديث عن العنف والعمل المسلح!).

سادساً: «الخيار الديمقراطي»، العمل المسلح والإرهاب

يخصص شفيق كتابه **في نظريات التغيير** لمفهوم التغيير السياسي الداخلي، وتقديم مداخل نظرية حول أولياته والمناهج المتعددة للوصول إليه.

والملاحظ أنه يميز بين ثوابت التغيير السياسي وأهدافه وقيمه الثابتة الواضحة (إعلاء كلمة الله، الانطلاق من التوحيد، الإصلاح العام) وما يعتبره «أهدافا وسيطة»، تمثل أوليات الحركة الإصلاحية الإسلامية وتتباين بحسب الظرف التاريخي وطبيعة المجتمعات والدول التي تقوم فيها هذه الحركات، والأهم من ذلك بحسب طبيعة «العدوّ رقم ١» أو «العقبة الرئيسة» التي تواجهها تلك الحركات. ويشتق هذا المفهوم من خلال رصد الآيات القرآنية والاختلاف بين الأنبياء والمرسلين في تحديد «الأهداف الوسيطة»(٤٠).

أما على صعيد التجارب الإسلامية الحديثة والمعاصرة فيرصد قرابة ثلاثة عشر مدخلاً أو طريقة للتغيير السياسي، تختلف بحسب طبيعة اللحظة التاريخية وتحدياتها (مواجهة الاستعمار تختلف عن الاستبداد السياسي عن العمل السياسي في ظل نظام يسمح به..) وطبيعة المجتمعات (القبلية، المدنية، الريفية) وميزان القوى الذي يحكم العلاقة بين الحركة الإصلاحية والدول التي تقوم بها(٤١).

في سياق الظروف المعاصرة، بخاصة العلاقة بين الحكومات القطرية والحركات الإسلامية، يحدد شفيق مداخل رئيسة للتغيير؛ الأول المدخل

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٤.

الديمقراطي التعددي، والثاني «الدخول من أبواب متفرقة»، والثالث هو «العمل المسلح»، والرابع هو النظريات التي تركز على إصلاح الفرد والمجتمع، وينقدها ويشكك في قدرتها على إحداث التغيير المطلوب، وإن كان لا يُنكر أنها مفيدة في تحسين الشروط العامة.

هنا، يعرّف شفيق، منذ البداية، أن «الخيار الديمقراطي» هو الأفضل والأنسب في الواقع الحالي «إنّ نظرية التغيير من خلال التعدد وإطلاق الحريات السياسية، واحترام كرامة الإنسان وحقوقه والاحتكام إلى صناديق الاقتراع تشكّل الخيار الأفضل، والذي يجب أن يسعى إلى تثبيته ويضحّى بالأنفس والأموال في سبيل ذلك..»[٤٢].

لكن؛ ماذا لو سُدّت الطرق أمام «الخيار الديمقراطي» أو حتى في وجه العمل السلمي الإصلاحي المدني، وتمادى الحاكم في مصادرة حقوق الناس والتساهل أمام الهيمنة الغربية...، ما هي الخيارات المتاحة أمام الحركة الإسلامية؟..

لندع شفيق نفسه يتولى تعريف هذا الموقف وتحديد الخيار.. يقول: «أمّا إذا لم يترك (أي الحاكم) مجالاً إلّا بإيصال الوضع حتى الانفجار بسبب إرهاق الناس بالظلم والتضييق على الأرزاق وانتشار الفساد والفضائح، أو بسبب التفريط في حرمة أرض الوطن وسيادته، خضوعاً أو موالاة للأعداء، فهذا يشجع على اختيارات العمل السري والانتفاضة والعصيان وغير ذلك، وهو ما أجازه الشرع في كثير من الحالات»[٤٣].

ثم يصل شفيق، بعد ذلك، إلى القول: «لا يجوز حصر الخيارات بالنصح والإقناع وعدم اللجوء إلى أساليب أخرى، من بينها الإضراب والتظاهر والعصيان وربما العنف في كل الظروف والأمكنة والأوضاع»[٤٤].

فعلى الرغم من تبنّيه الواضح للخيار الديمقراطي والعمل السلمي إلّا أنه يبقي باب «العمل المسلّح» مواربا، غير مغلق تماماً، مرتبطاً بطبيعة المعادلات والصراع بين الإسلاميين والحكومات.

---

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

وهو بذلك يخالف عدداً من المثقفين الإسلاميين الذين يحرّمون ويرفضون خيار العمل المسلح في إدارة الصراع الداخلي بصورة مبدئية وحاسمة، مثل جودت سعيد، وعبد الحميد أبو سليمان وأبو الأعلى المودودي. إذ يرد شفيق بوضوح على هذا الموقف: «لا يستطيع أحد أن يقول إنّ الإسلام يحرّم العنف بإطلاق، إنما يضع له فقهاً يضبطه ويجيز استخدامه، أو عدم استخدامه. .»(٤٥).

لكن؛ إذا كان العنف «استثناء»، فمتى يكون مشروعاً؟ يجيب شفيق على ذلك بضرورة وجود فتوى واضحة به، وأن يكون في حال أغلقت الأبواب الأخرى(٤٦). لكن الأهم من ذلك أن يستند القرار إلى دراسة دقيقة وعميقة لميزان القوى، أي أن تكون مؤشرات وضمانات النجاح كبيرة(٤٧).

ويضع شفيق ثلاثة شروط لنجاح العمل المسلح والخروج على الحكم، هي: مدى تماسك الحاكم وجيشه، إذ يتناسب ميزان القوى وقرار العمل المسلح عكسياً مع ذلك، بلوغ اليأس عند الناس من النظام إلى مرحلة لا يأملون منه خيراً أو إصلاحاً، وقد ضاقوا ذرعاً بالفساد والطغيان، وأخيراً شرط أن يترك «الخارج» الحكم إلى مصيره(٤٨).

على الطرف الآخر؛ يرفض شفيق خيارات أخرى كالإرهاب الفردي أو خروج مجموعات ضد دولة باعتماد أسلوب الاغتيال وخطف الطائرات، ويعتبر أن هذا العامل ثانوي في تقرير مصير الصراع، فضلاً عن أنه تاريخياً أسلوب الأقوياء لإرهاب الضعفاء، وأخيراً فإنّه يثير تساؤلات أخلاقية وشرعية حول مسؤولية قتل المدنيين والأبرياء، ولم يكن طريق الأنبياء والمرسلين في الإصلاح والتغيير(٤٩).

في المقابل؛ يتناول شفيق مقاربة شبكة «القاعدة» في التغيير، والتي تعتمد على اعتبار «العمل المسلح» هو الأصل وليس الاستثناء، ولجوء بعض التنظيمات إلى عمليات تفجير متفرقة أو تفجير مؤسسات وأماكن عامة، بهدف

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٤٧) حول ميزان القوى وأهميته في «تقدير الموقف الاستراتيجي» في عملية التغيير والقرارات الممكنة اتخاذها استناداً إليه في مراحل حساسة وحرجة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٨.

ترويع الآمنيين وإخافتهم أو قتلهم لإثارة فتنة طائفية أو إثنية بدعوى أن هذه العمليات سوف تخيف القوى المسيطرة أو ترهب الناس فتدفعهم إلى معارضة الحكام والضغط عليهم ليرضخوا لأصحاب هذا النهج[٥٠].

ويرد على ذلك بأنه ليس هنالك نظام واحد في التاريخ سقط بهذا الأسلوب، بل إن التجارب الواقعية تشير إلى نتائج عكسية للأهداف التي تقف وراء هذه العمليات. فضلاً عن خطر الالتباس بين مفهوم الجهاد الشرعي الحقيقي وبين العنف والإرهاب وقتل المدنيين، الذي يشوّه هذا المفهوم ويخلق الارتباك حول مضامينه ومشروعيته[٥١].

في الخلاصة يصل شفيق إلى أن الهوة قد اتسعت بين القوى المسيطرة الكبرى وبين الشعوب الإسلامية، وأن مؤشرات الواقع الحالي تسير باتجاه صراع طويل الأمد يتطلب رؤية مستقبلية، ذات نفَس طويل. ويرى أن نظرية «الأبواب المتفرقة»، أي تعدد روافد العمل الإصلاحي الإسلامي واختلاف مدارسه بين الحركات والقوى المختلفة، قد تكون هي الأقرب أن تؤتي نتائج واقعية كبيرة، تؤدي في المحصلة إلى التغيير المطلوب[٥٢].

سابعاً: هل تصل مقاربة شفيق ما انقطع؟!

ربما تمتاز كتابات شفيق بأنها من أكثر الكتابات التي تخصصت في السنوات الأخيرة في مناقشة مقاربات الإصلاح والتغيير، والمداخل المنهجية والبيئة السياسية الداخلية والدولية المحيطة بالعمل الإسلامي، وإن كانت الخلفية الفكرية والسياسية لشفيق واضحة التأثير على مقاربته الحالية ومجمل مواقفه الفكرية والسياسية، إذ تتأثر رؤيته بصورة واضحة بانخراطه في العمل السياسي الفلسطيني، الذي يرتطم بقوة بالعامل الدولي ودوره في مواجهة المشروع الصهيوني مقابل حالات التجزئة والضعف والتمزق العربية.

إذا اختزلنا دائرة النقاش والحوار حول مواجهة المشروع الصهيوني والسؤال الفلسطيني، فإنّ مقاربته ستبدو أكثر وضوحاً ورصانة وقوة، أمّا إذا

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وحول نظرية «الأبواب المتفرقة» (تستند إلى سورة يوسف عليه السلام وطلب النبي يعقوب من أبنائه الدخول من أبواب متفرقة) (ص ٦٧ ـ ٦٩).

ابتعدنا أكثر فأكثر عن هذه البؤرة السياسية والمنطقة الجغرافية فإنّ الانتقادات والملاحظات على المقاربة ستبدو أكثر قوة وشدة والتقاطاً للثغرات.

على الأغلب، فإنّ الكثيرين يتفقون مع شفيق على دور الاستعمار سابقاً والعامل الخارجي حالياً في إعاقة النهضة العربية، بل دور الاستراتيجية الدولية في إضعاف عوامل القوة العربية إلى اليوم. لكن الخلاف الأكبر مع شفيق هو حول الوزن الكبير الذي يمنحه للعامل الخارجي ولتوازن القوى الدولية مقابل الاستهانة المعلنة الصريحة بأهمية العامل الداخلي والتغيير الاجتماعي والثقافي.

وإذا سلّمنا بقوة العامل الدولي في الصراع العربي - الإسرائيلي وفي القضية الفلسطينية بصورة خاصة، فإنّ علامات استفهام ستبقى مثارة حول تأثير العامل الدولي، مثلاً، في فشل المشاريع التنموية داخل الدول العربية في مجال التعليم والثقافة والاقتصاد، بخاصة البلدان البعيدة كالمغرب العربي واليمن والصومال والسودان.. الخ، فهل وزن العامل الخارجي في هذه التجارب هو الأكبر أم هنالك عوامل أخرى تؤدي أدواراً رئيسة في إعاقة النهضة والتنمية؟

هذا لا ينفي اختلاف الاستراتيجيات الدولية في المنطقة العربية عن المناطق الأخرى، مع التمييز حتى داخل المنطقة العربية بين بلاد وأخرى، وربما يكون بالفعل دور هذه الاستراتيجيات عربياً أكبر وأكثر سلبية، نظراً لوقوع المنطقة العربية في بؤرة المصالح الحيوية لهذه الدول، تحديداً الولايات المتحدة الأمريكية، لكن الملحوظة التي تقع فيها مقاربة شفيق، هي «الوزن المبالغ فيه» الذي يعطيه للعامل الخارجي وللتجزئة القطرية العربية، واختزال الأزمات والمشكلات بهذا الجانب، ما يمنع من رؤية زوايا الصورة كاملة ويجعل مقاربته وكأنها ذات قدم واحدة.

وعليه، فإنّ مقاربته تقع في الفخ ذاته لمن يتجاهلون العامل الخارجي، بل يفوت على طرحه الفكري فرصة التقاط وتحليل تجارب عديدة ناجحة في النهوض والتنمية، بخاصة التجارب الآسيوية، التي من الصعوبة اختزال أسباب نجاحها وتميزها عن التجربة العربية الحالية في الاقتصاد، فقط بعامل الاختلاف في الاستراتيجيات الدولية، ففي هذه الرؤية تجاهلٌ لإنجاز الآخرين وقفزٌ عن «المشكلات الداخلية» التي تعترض طريق النهضة والتنمية والإصلاح.

بل يقع في تعميم يطرح تساؤلات عديدة عندما يجزم بفشل المحاولات التنموية والنهضوية والإصلاحية بسبب التجزئة العربية، وفي ذلك استنتاجات تعوزها قراءة علمية دقيقة تأخذ المنظور الكلي العام والجزئي الخاص بالدول العربية المختلفة، حتى نتمكّن بعدها بالتسليم بهذه النتيجة الخطرة.

لكن، على الأرجح أنّ هذه التعميمات والاستنتاجات الكبيرة قد غلبت على شفيق في معرض حماسته الكبيرة لمواجهة حالة القطرية والتنبيه لخطورتها على الوضع العربي العام.

مقاربة شفيق تضعنا، أيضاً، أمام مفارقات أخرى لا تقلّ عن المفارقات والأسئلة السابقة، فهو إذ يلقي بالجمل كله على المسألة القطرية ويطالب بالعمل العربي الوحدوي، ويرفض أساليب اجتياح الجيوش والتدخل بالشؤون الداخلية، حتى يحذّر الإسلاميين من السلطة ويصرّ على ممارسة الضغط السلمي، فإنه بهذه المقومات العامة للمقاربة يضع مخرجات عملية الإصلاح مرة أخرى في يد الحكومات العربية التي يعوّل عليها في الاستجابة لضغط الجماهير والتوجه نحو التكامل العربي والعمل الوحدوي.

حسناً، ماذا لو لم تستجب الحكومات العربية؟ وبقيت أسيرة ما يصفه شفيق بـ «آليات التجزئة» وحافظت على النزعة القطرية وعززتها، ما الحل؟! بل ما الذي يجعل تأثير الرأي العام العربي نوعياً ومختلفاً في مسألة الوحدة العربية اليوم عن المرحلة السابقة؟ ولماذا نفترض أنّه سيكون مؤثراً في المرحلة القادمة؟!

ربما السؤال الأهم والأكثر واقعية هو: هل يضمن شفيق أن يتحرك الرأي العام فعلاً للإيمان بأن قضيته الرئيسة وأوليته الأولى هي مواجهة التجزئة والقطرية العربية ودعوة الدول العربية للاتحاد؟ وهل يمكن أن تتغلب هذه القضية على أوليات الرأي العام العربي المرتبطة بالحياة اليومية وبالديمقراطية والإصلاح السياسي؟

الحلقة المفقودة الأخرى، التي يقفز عنها شفيق، هي تلك الفجوة الكبيرة بين الرأي العام العربي من جهة، والنخبة المثقفة والسياسية (التي يريدها أن تقود الضغط على الحكومات) من جهة أخرى، والحكومات العربية من جهة ثالثة؟ فثمة رأى بأنّ كثيراً من الشعوب العربية قد غسّلت أيديها من حكوماتها ولا تجد نفعاً من نصحها والحوار معها وتنتظر اليوم الذي تتخلص

فيه منها، فكيف نريد من هذه الشعوب أن تتجاوز واقع الأزمة مع حكوماتها على خلفية الفساد والاستبداد والفشل الاقتصادي وأن تركز البوصلة على «قضية الوحدة العربية»؟

المفارقة الأخرى أنّ شفيق، وهو يشتبك بهذا الطرح مع مقولات التيار القومي ويتوافق معها، فإنه لا يقدم لنا خريطة تميز الحراك الشعبي الحالي عن الحراك الشعبي العربي السابق الذي وقف وراء الدعوة القومية إبان الحقبة الناصرية، ودعم مشاريع الوحدة ومواجهة المشاريع الخارجية، لكن ذلك المد انتكس بسبب فشل هذه المشاريع في تحقيق ما وعدت به.

حتى لو سلّمنا مع شفيق بأنّ الاستراتيجيات الدولية هي التي أحبطت الوحدة المصرية والمشاريع النهضوية العربية الكبرى؛ فإن المحصلة أن تلك المشاريع فشلت في تحقيق الوعود الإصلاحية والتنموية وزادت الوضع سوءاً، وإذا كان جوابه المتوقع على ذلك هو موضوعه المفضل «ميزان القوى» الدولي، فإنّ المشكلة ستبقى قائمة وسندور في الحلقة المفرغة حتى يتغير ميزان القوى، بما يسمح بقيام مشاريع عربية وحدوية، لكن إلى ذلك الوقت هل ستبقى مشاريع الإصلاح الداخلي والتنمية الاقتصادية ومواجهة الأزمات الداخلية معلقة بينما العالم يتطور اقتصادياً وعلمياً وثقافياً؟!

ثم جاءت مقاربته للجواب عليه تلك الحلقة المفرغة في مشاريع الإصلاح والتغيير وعدم الخروج من هذا الواقع، لكن التساؤلات المطروحة تضع علامة استفهام على مدى قدرة هذه المقاربة على إيجاد الحلقة المفقودة ووصل ما انقطع..

الإشارة، هنا، ضرورية إلى أنّ إفاضة الباحث في مناقشة آراء شفيق تأتي في محاولة ملء الفراغ لعدم وجود دراسات متخصصة، إلى الآن، تقترب من طرحه من جهة، ولإفاضته هو بنقد المقاربات الأخرى، ما يخلق أسئلة عديدة حول رؤيته سياسات الإصلاح وأولوياته..

الفصل التاسع

عادل حسين.. «التنمية المستقلة المركّبة» في مواجهة التبعية

يمثل عادل حسين مثالاً آخر على الفكر الإسلامي الذي يحيل إلى العامل الخارجي دوراً مباشراً ورئيساً في عرقلة جهود النهضة والتغيير، واعتبار أنّ المشكلة الرئيسة سياسية، وليست فكرية أو ثقافية.

وبرغم اشتراك حسين مع منير شفيق في التركيز على ضرورة الوحدة العربية وأولياتها في مواجهة الخارج، وعلى ضرورة الاستقلال السياسي الداخلي الناجز، إلّا أنه - أي حسين - يركز على المسألة الاقتصادية في العلاقة مع الخارج، والتركيز عليها في النهوض الداخلي.

على ذلك، فإنّ الإصلاح السياسي لا يحتلّ المرتبة الفضلى ذات الأولية، لدى حسين، ويعتبر أمراً ثانوياً يقرنه بمحسنات شروط الصراع مع الخارج، مشتركاً في ذلك الموقف مع شفيق.

من حيث التصنيف، فإنّ حسين أقرب إلى تمثيل مقاربة «اليسار الإسلامي»، إن جاز التعبير، فهو ابن الحركة اليسارية المصرية لعقود طويلة، تحوّل (جزئياً) إلى اعتناق الخطاب الإسلامي والانطلاق منه لتحديد معايير النهضة، مع التركيز على مفهوم العدالة الاجتماعية في التنمية الاقتصادية وحقوق العمال والفئات الضعيفة والمهمّشة في المجتمع.

وهو يقرّ بوضوح برؤيته (هذه) التي تنعكس من خلال حزب العمل

المصري، الذي قاده فترات طويلة، وكان الحزب يضم في عضويته أفراداً في جماعة الإخوان المسلمين، بينما يزاوج في أفكاره بين الطرح الإسلامي واليساري[1].

أولاً: «التبعية» مفتاح إدراك الواقع والخروج منه

يمثّل مفهوم «التبعية» حجر الأساس في خطاب عادل حسين وموقع الإصلاح السياسي وطبيعته فيه، ومفتاحاً لإدراك الواقع العام الذي يحدد ويحكم عملية التغيير والإصلاح. فيصرّح بوضوح أنّ « القانون الاقتصادي الأساسي الذي يحكم التطور الراهن في الوطن العربي. . بأنه قانون التبعية للدول الرأسمالية»[2].

تتجلّى التبعية في الفارق في مستوى الدخل بين الدول العربية والدول الغربية، هذا الفارق الذي يكشف بصورة جلية الفجوة الاقتصادية والتقنية والمعرفية الكبيرة بين الطرفين، ويعكس الفارق الكبير في القدرات الصناعية والعسكرية والإدارية[3].

أخطر ما في الفجوة الاقتصادية هي تلك التشوهات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية والمسلمة اليوم، فينتج عنها أمراض اجتماعية من الاستلاب الثقافي والحضاري، فضلاً عن بناء خيارات اقتصادية عربية وإسلامية لا تتناسب مع طبيعة تطور مجتمعاتنا ولا إمكانياتها، فتضخم جوانب غير ضرورية ولا مهمة على حساب الجوانب الأساسية في الاقتصاد والاستهلاك[4].

لكن إذا كانت التبعية تتمثل بهيمنة الاقتصاد الغربي على الاقتصادات العربية والمسلمة، فإنها لدى بعض المفكرين والمثقفين العرب تعكس حالة الركود ومؤشرات «التخلف» الاقتصادي والثقافي العربي الداخلي، فلماذا

---

(١) انظر: عادل حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) انظر مقدمة عادل حسين، في: عادل حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦.

(٣) حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٦ ـ ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

يقحم حسين العامل الخارجي في التسبب بالتبعية ويحمّله أوزار الإخفاقات السياسية، وربما الثقافية، العربية؟

يجيب على تلك الدعوى برفض ربط التبعية بالتخلف، أو ربط التخلف بالداخل، فهو يرى أن الدول الكبرى تتحمل المسؤولية الكبرى والأولى عما وصلت إليه الحالة الاقتصادية والسياسية العربية اليوم، من خلال فرض شروطها الاقتصادية المجحفة على الاقتصاديات العربية والمسلمة[٥].

أكثر من ذلك، فإنّ الدول الكبرى قامت بإجهاض محاولات النهوض والتنمية العربية المستقلة، ويصرّح حسين بذلك حين يقول «مشروعات النهضة أُجهضت أكثر من مرة، والوفاة كانت غيلة، ولم تكن بالشيخوخة»[٦].

المثال الواضح على هذه الدعوى يتمثل بالحالة المصرية، سواء كانت في محاولة محمد علي، أو جمال عبد الناصر. ويخلص حسين من هذه الأمثلة إلى أنّ «مصر ممنوعة من النهوض بقرار من القوى الكبرى»[٧].

ذلك أنّه في تجربة عبد الناصر، تحديداً، يرفض تفسير هزيمة المشروع الناصري عام ١٩٦٧ وعدم استمراره بعد وفاة عبد الناصر، بالعوامل الداخلية، أو بضعف التمثيل السياسي الديمقراطي أو بغياب السياسة الليبرالية. ومع إقراره بهذه الأخطاء إلّا أنها تأتي لديه في المنزلة الثانوية غير الأساسية، مقارنة بالعامل الخارجي والسياسي[٨].

ويبرز دور العامل الخارجي بوضوح في التحالف مع النخب الحاكمة العربية، المهزومة معنوياً أمام الغرب، والتي تنفذ أجندته وتدور في فلكه، إذ يدعم الغرب وجود هذا النخب في الحكم لتعمل على الديمومة والاستغراق في مسار التبعية الاقتصادية[٩].

---

(٥) حول نقاش حسين لبحث محمد السيد سعيد الذي ربط التبعية بالتخلف، انظر مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل، ص ١٦.

(٦) انظر: حسين، الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل، ص ٦٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨) انظر: عادل حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر.. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)»، في: سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، مصر والعروبة وثورة يوليو، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٥٦.

(٩) انظر: حسين، الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل، ص ٨.

في السياق ذاته، فإن الولايات المتحدة وإسرائيل يمثلان العدو المباشر الأول لمشروع النهضة والتنمية العربية، بينما يبقى الاتحاد السوفياتي (سابقاً، في مرحلة الحرب الباردة) بمثابة العدو «المحتمل».

هذا التصنيف لا يعني نفض اليدين من العلاقة مع الدول الغربية، لكنها علاقة ينبغي أن تبنى على قراءات وحسابات استراتيجية واقعية، لا حسابات وهمية مبنية على ظنون التحالف الأيديولوجي مع الاتحاد السوفياتي مثلاً[10].

ثانياً: الطريق إلى «التنمية المستقلة المركّبة»

إذا كانت التبعية تتجسد من خلال تحالف النخب الحاكمة العربية مع الدول الغربية، فإنّ مواجهة الفساد المحلي معركة مع من يشيدون هذا الفساد (في الداخل) ومن يعملون على استمراره (في الخارج)[11].

الجواب عن التبعية يتمثل في المضي قدماً، بما يسميه حسين، التنمية المستقلة المركبة، وهي «عملية تطوير لكل أنحاء المجتمع بطريقة متوازنة منسقة، وهي مستقلة لأننا نحن الذين نقرر محتوياتها..»[12].

يقوم مشروع التنمية على «المثلث الحرج» الذي يتكون من ثلاثة أضلاع رئيسة، الاستقلال، العدالة الاقتصادية والاجتماعية وأخيراً الوحدة.

يستوحي حسين هذا المثلث من شعارات القوميين، لكنه يستبدل الاستقلال بالضلع الأول من المثلث (الحرية) للتأكيد على أهمية الخروج من التبعية للعامل الخارجي، فيما يجعل الحرية ولوازمها ضمن معطيات الضلع الثاني وهي العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وربما يقدم ذلك مؤشراً واضحاً على مرتبة الإصلاح السياسي ضمن أوليات خطابه ورؤيته[13].

والاستقلال الذي يقصده هو استقلال سياسي بالضرورة، لكنه رهن بالاستقلال الاقتصادي والخروج من دوائر التبعية. وإذا كان الاستقلال الغذائي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٧.
(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٣) انظر مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل، ص ١١ ـ ١٢.

يمثل أولية؛ فإن «الاستقلال التقني» لا يقلّ أهمية عنه، وهو إذ يبدأ بتحديد خيارات العرب والمسلمين من التقنية الغربية ما يتوافق مع الحاجات الحقيقية، فإنه يصل لاحقاً إلى تطوير القدرات الذاتية على الابداع والإنتاج التقني والصناعي بعامة[(١٤)].

التنمية المستقلة، التي يدعو إليها، تختلف في طريقها ومسارها عن المسارات التي أخذتها التجربة الغربية، في عملية التطور الاقتصادي والصناعي. من هنا فإنّ محاولات محاكاة تلك التجربة محكومة بالفشل.

وعليه، يرفض محاولات خلق نموذج الدولة الرأسمالية أو الليبرالية في العالم العربي، وكذلك الدولة الماركسية، ويرى أنه «لا مجال للحديث عن الاستقلال والتنمية المستقلة إذا لم يكن ذلك مشفوعاً بالقدرة على التفكير المستقل، أي على التفكير بأنفسنا لأنفسنا انطلاقاً من أصولنا الدينية المتميزة»[(١٥)].

وفقاً لهذه الرؤية، فإنّه يؤكد على أهمية التدقيق في المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في الحديث عن التنمية العربية، والخطأ في تعميم المصطلحات أو استنساخها من التجارب الأخرى، التي تحاكي ظروفاً وشروطاً تاريخية مختلفة عن التجربة العربية، ولا تنطبق عليها!

المثال البارز على ذلك مفهوم «الطبقة البرجوازية»، إذ يعوِّل كثير من المفكرين والكتاب العرب ويتباكى آخرون على دور هذه الطبقة في التجربة العربية، مقارنة بالدور الذي قامت به في عملية النهوض والتنمية في الغرب. بينما يرى حسين أنّ هذه الطبقة غير موجودة بسماتها وبنيتها في التجربة العربية، كي يتم التعويل عليها.

ولا تجوز مطابقة هذه الطبقة بنخب رجال الأعمال في الحالة العربية الذين يختلف وضعهم ومصالحهم كثيراً عن التجربة الأوروبية[(١٦)].

وكذلك يشكك في مفهوم «البرجوازية الصغيرة» التي يحيل إليها البعض

---

(١٤) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٤٤ ـ ٤٧.

(١٥) انظر مقدمة حسين، ص ١٦، وقارن ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) انظر: مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ١٨ ـ ٢١.

الدور البارز في إخفاق أو نجاح التجربة السوفياتية أو اليسارية العالمية، وترتبط ضمنياً بالطبقة الفاعلة في الحياة السياسية، سواء كان هنالك من يراها في الاتحاد الاشتراكي أو حتى جماعة الإخوان المسلمين[١٧].

في المضيّ قليلاً مع أفكاره سنجد أنه يعوّل على مفهوم آخر وهو «البرجوازية البيروقراطية» ضمنياً، ويستند في ذلك إلى طبيعة رؤيته لمشروع التنمية في المنظور الحضاري العربي والإسلامي..

ثالثاً: «طلائع البناء الحضاري».. وسمات التنمية المستقلة

يطلق حسين على الفاعلين والنشطين في عملية التغيير المطلوبة طلائع البناء الحضاري، في إشارة إلى جانبين رئيسين في رؤيته، الأول أهمية الجانب الحضاري واستقلاليته، والثاني جانب الإعمار والبناء والتنمية باعتباره الطريق المعبدة للخروج من التبعية.

بدايةً، تتطلب التنمية حشد جميع الطاقات والجهود الوطنية، والقيام بعملية شحن وتعبئة داخلية كبيرة، تستنهض الشرائح المسلمة وغيرها. وهذا مما يدفعه إلى الحديث عن الأقباط مطالباً أن يكونوا فاعلاً رئيساً في مشروع التنمية، رافعاً شعار «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

ويرى أن المطلوب ليس فقط الحديث عن الحقوق السياسية للأقباط، إنما تشجيعهم على المشاركة السياسية الواسعة، وأن تتحدد العلاقة معهم على أساس الموقف السياسي، لا الطائفي أو الديني والمذهبي[١٨].

ثانياً، يعطي الأولية للتنمية القطرية الداخلية، على ألا يكون ذلك في سياق التقوقع، إنما التوازي مع الجهود الأخرى في الدول العربية والإسلامية المختلفة. في المقابل يعوّل على دور مصر كثيراً في التنمية العربية الشاملة باعتبار مصر مركزاً حيوياً تمتلك ثقلاً خاصاً، يجعل التركيز على نهوضها مسألة ملحّة وذات أولية[١٩].

---

(١٧) انظر: حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر.. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)»، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(١٨) انظر: حسين، الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل، ص ١١ ـ ١٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٤.

ثالثاً، تختلف فلسفة الإنتاج في المنظور الحضاري الإسلامي عن الغربي. ففي المنظور الإسلامي مهما بلغت أهمية معدلات الإنتاج والدخل؛ فإن هدفها النهائي أن تكون في خدمة سعادة المجتمع وتعاضده والتواصل بين أعضائه، ما يقتضي ألا تكون الأهداف الرئيسة في خدمة الفرد على حساب المجموع العام.

ففي الغرب هنالك معدلات مرتفعة من الدخل، لكن داخل المجتمعات يسود العنف والتحلل الأخلاقي والفساد ومعدلات الانتحار. في المقابل لو كان هنالك مجتمع معدّل دخل الفرد فيه أقل من ٨٠٠ دولار، مثلاً، لكنه مجتمع متراحم متواصل يلبي حاجاته الرئيسة فهو في المعيار الإسلامي متقدم على المجتمعات الغربية. فالتنمية الإسلامية المستقلة لا تستبعد الضوابط الدينية والأخلاقية، لصالح القيم المادية الاستهلاكية المجردة[٢٠].

فعلى سبيل المثال، عمل المرأة في الغرب مرتبط بزيادة معدلات الإنتاج، ولو على حساب دورها الأسري الحيوي. بينما في المنظور الإسلامي فإنّ الدور الأكبر للمرأة في الأسرة والحفاظ على تماسكها وتربية جيل صالح، وهي مهمة كبيرة ونبيلة تعطي الأولية على خروج المرأة إلى السوق والعمل وزيادة الدخل والإنتاج.

التربية، في مقاربة حسين، هي جانب مهم ورئيس في التنمية المستقلة يرتبط بإعداد أجيال المستقبل. وهو ما يدفع بالرجل إلى رفض مطالبات تحديد النسل، معتبراً أنّ تلك الدعاوى تقوم على مفهوم «الإنسان المستهلك»، بينما في المنظور الحضاري الإسلامي فإنّ النظرة الأساسية للإنسان تقوم على اعتباره منتجاً وفاعلاً في التنمية[٢١].

في السياق نفسه، فإنّ التنمية المستقلة المطلوبة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية وإزالة حالة التناقض القائمة بين الوقائع الحالية وأحكام الشرع الإسلامي[٢٢].

وتقترب رؤيته من مفهوم التخطيط الشمولي في التنمية المستقلة، ومنح

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

أهمية ودورٍ مركزي للدولة وتأهيل الجهاز العام ليقوم بذلك، لكن على نحو أخف وأقل وطأة من التجربة السوفياتية أو الماركسية المعروفة.

من هنا فإنه يعوّل، بلغة غير صريحة تماماً، على دور «البرجوازية البيروقراطية» لتقوم بدور رئيس في عملية التنمية وإنجاز مهمة تاريخية نوعية، لكنه يرهن ذلك بشرطين رئيسين: الأول أن تكون مرتّبة بالمركز الداخلي وليس بالخارج، والثاني أن تنشأ بين الزعامة والطبقة الجديدة نخبة سياسية متماسكة لها رؤية استراتيجية[٢٣].

فرؤيته توازن بين أهمية احترام حقوق الإنسان في التملك والتجارة والعمل والتكسب وبين الحد من الاحتكار وآثاره الاجتماعية والاقتصادية.

ينعكس ذلك على دور القطاع الخاص في التنمية، إذ يشترط حسين أن يكون ذلك في سياق المخطط الشمولي وبما يخدم أهدافه، مع مشاركة القطاع الخاص في وضع ذلك المخطط[٢٤].

رابعاً: مدرسة «التبعية» وإشكالية الداخل والخارج!

يعدّ عادل حسين ممن ساهموا بلفت الانتباه إلى المسألة الاقتصادية بصورة مباشرة، والاختلال الواضح في هذا المجال بين العالم العربي والإسلامي من جهة والغرب من جهة أخرى، وتأثير الاقتصاد على التشوهات الاجتماعية والسياسية.

وإن كانت مدرسة «الإصلاحية الأولى» قد تناولت الموضوع من الزاوية الحضارية، مع الإشارة إلى دور العامل الثقافي، لا السياسي كما يذهب حسين، في التخلف الصناعي العربي والإسلامي العام.

فالفارق بينه وبين الإصلاحية الأولى يبدو في مجالات رئيسة، أبرزها الموقف من الغرب، إذ تقترب الإصلاحية الأولى من داعي التوسل بالتجربة الغربية والاستفادة منها، على الرغم من أنها جاءت في حمأة الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي واستلاب ثرواته، بينما يتسم موقفه بالحدية من

---

(٢٣) انظر: حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)،» ص ٢٥٧.

(٢٤) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٥٠ ـ ٥٦.

الغرب، وحتى من تجربته الخاصة، رافضاً المقايسة بين الشروط التاريخية للتجربة العربية والغربية.

ذلك المنظور ينعكس بوضوح على التباين بين رؤية الإصلاحية الأولى (محمد عبده، رشيد رضا) ورؤية حسين. فعبده، مثلاً، يتوسل بالإصلاح الديني معتبراً أنه مفتاح رئيس لفهم الفجوة الحضارية والإفادة من التجربة الغربية. بينما يرى حسين أنّ التنمية العربية ينبغي أن تشق طريقها المستقل تماماً، من دون تأثر بإحداثيات التجربة الغربية وخصوصيتها.

وفيما تركز الإصلاحية الأولى على دور العامل الداخلي وأهميته باعتبار أنّ التغيير الثقافي والديني والنفسي هو محرك النهضة والتنمية والتغيير، وصولاً إلى الإصلاح السياسي، فإنّ حسين يركّز على العامل الخارجي ودوره في عرقلة وإجهاض محاولات التنمية العربية واغتيالها، ويقلل من شأن العوامل الداخلية وأهميتها.

في المقابل؛ يبدو التساؤل حول رؤية حسين، ومدرسة التبعية الاقتصادية ذات الجذور اليسارية عموماً، في تحديد نقطة البداية!

فإذا اتفقنا على المقدمات الرئيسة بأن القانون الذي يفسر الوضع الراهن هو التبعية الاقتصادية؛ فإنّ السؤال حول سبيل الفكاك منها، إذا كان هنالك تحالف بين النخبة الحاكمة والدول الغربية، وهو السؤال الذي لا تجد جواباً مباشراً عليه في طروحات حسين.

على الأغلب، فإنه يعول على حشد أكبر قدر من القوى المصرية والتعبئة الداخلية للدفع باتجاه الخروج من فلك التبعية، لكن هذا الضغط بحاجة إلى قنوات واضحة سليمة للتعبير عنه، وتتمثل بالضرورة بالديمقراطية والانتخابات التي تأتي بالقوى الإصلاحية إلى السلطة، وتغير المعادلة الداخلية وعلاقتها بالمعادلة الخارجية، وصولاً إلى بناء «الإرادة السياسية» في الخروج من حلقة التبعية، طالما أنه زعيم حزب العمل ـ سابقاً ـ لا يعلن طريق الثورة والعنف استراتيجية للتغيير الداخلي.

هنا، تحديداً، تتبدى المفارقة في خطابه، فهو يقلل من شأن الديمقراطية والإصلاح السياسي، ويعتبر أن النخب الحاكمة الحالية متحالفة مع الغرب،

ويعطي الأولية لمواجهة التبعية ولمشروع التنمية، من دون أن يشق لنا الطريق الواضحة للتعاطي مع هذه المعطيات!

وإذا كانت نخبة كبيرة من المفكرين والمثقفين تتفق معه في تحميل الغرب مسؤولية رئيسة، بعيداً عن تحديد حجمها ودورها، في ما وصل إليه الواقع الاقتصادي العربي اليوم، فإنّ السؤال الملحّ: كيف يمكن الدخول في عجلة التنمية الاقتصادية والنمو المتكامل من دون الاعتماد الكامل على الذات؟

وهنا قد يبادر خصوم هذه المقاربة إلى القول: مهما كان الحديث مهماً وضرورياً عن دور العامل الخارجي في الراهن؛ فإنّ ذلك لا يعني شيئاً إذا كان الداخل قابلاً للتبعية أو الاستعمار أو الاستبداد، ففي المحصلة ما سيحسم الموقف والمرحلة القادمة هو الداخل وقدرته على تدشين النهضة والتنمية، سواء كان الغرب حليفاً أم عدوّاً، وإن كانت حسابات العلاقة معه تختلف جذرياً في كلتا الحالتين!

خلاصات
العامل الخارجي والإصلاح السياسي

سبق أن ناقش الباحث في ثنايا الفقرات السابقة مقولات كل من المقاربتين الدستورية ـ المؤسسية وتلك التي تركز على العامل الخارجي، وأبرز الأسباب التي دفعت إلى تراجع المقاربة الدستورية خلال العقود الأخيرة، مقابل صعود المقاربة التي تركز على العامل الخارجي، وترتبط بالوجود الإسرائيلي ومحورية القضية الفلسطينية في المشهد السياسي العربي، فضلاً عن الاشتباك الدائم بين المصالح الغربية والمنطقة، ما يجعل «الآخر» حاضراً ليس فقط في الوعي الديني ـ الثقافي لدى المسلمين، بل في الواقع السياسي العياني المباشر.

في ختام هذا القسم ثمة **ملحوظتان رئيستان**، تؤكدان وتوضحان بعض القضايا التي طرحت في هذا القسم. .

الملحوظة **الأولى**؛ تتعلّق بالمقاربة الدستورية ـ المؤسسية، وهي أنّ هذه المقاربة قد يُردّ لها الاعتبار بصورة فاعلة وقوية، في حال تجذّرت التعددية داخل النظم السياسية العربية وتمّ القبول والتسليم بالآليات الديمقراطية وصندوق الاقتراع في الوصول إلى الحكم، فعند ذلك تتحوّل دعوى الحركات الإسلامية بالإصلاح السياسي إلى واقع، عندما تكون في مواقع السلطة، حيث تمتحن مقولاتها وأفكارها حول الإصلاح السياسي وشكل الحكم ودعواها المرتبطة بالديمقراطية والتعددية.

وقد يُردّ لهذه المقاربة الاعتبار إذا وُجد جيل من الإصلاحيين داخل السلطة يهيئون الطريق إلى الوصول إلى غايات الإصلاح السياسي، كما حصل

مع خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني (وقد كان مقرباً من دوائر الحكم في مصر والباب العالي)، لكنهما كانتا تجربتين غير إيجابيتين.

أمّا الواقع الحالي، فإنّ الطاغي على المشهد السياسي العربي هي نوازع المغالبة بين الحكومات القائمة والإسلاميين في الصراع على السلطة وهويتها ووجهتها، وهو الصراع الذي أخذ المقاربات الإصلاحية الإسلامية، لاحقاً، بعيداً عن توقعات الإصلاح من داخل بنية السلطة ذاتها، بالتسرب إليها أو وجود شخصيات إسلامية إصلاحية نافذة فيها.

ذلك، بالطبع، لا ينفي، أنّ هذه المقاربة وجدت تطبيقاً جزئياً لها، خلال تجارب محدودة وضعيفة، كما حصل في مشاركة الحركة الإسلامية الأردنية واليمنية سابقاً، والجزائرية اليوم في السلطة التنفيذية، لكن ذلك الاستثناء ـ إلى الآن ـ لم يأتِ بنتائج ملموسة لأسباب عديدة، قد يكون منها طابع الريبة والشك بين القائمين على الحكم والإسلاميين المشاركين فيه، وأيضاً بسبب طبيعة المصالح الآنية في التحالف بين الطرفين، التي تغيب عنها رؤية استراتيجية راسخة في الإصلاح السياسي.

الملحوظة الثانية؛ حول أولية العامل الخارجي، في مقاربتي شفيق وعادل، وهما مقاربتان تمثلان أفكاراً إسلامية لها حضورها اليوم، تربط سوء الأوضاع والتخلف والضعف السياسي بالهيمنة السياسية والاقتصادية الخارجية من جهة، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين من جهة أخرى.

ولعلّ أبرز التساؤلات حول هذه المقاربات أنّها قد تؤدي إلى **نتيجتين اثنتين**، **الأولى** أنّها تمنح ذرائع للحكومات العربية لتجاهل المطالب الإصلاحية والتركيز على دعاوى مواجهة إسرائيل والغرب، التي أصبحت بمثابة قميص عثمان، تحت شعارات برّاقة «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

وجه المعارضة، هنا، أنّ مواجهة الخارج وتقوية الداخل لا يمكن أن تتحققا، وفقاً لاتجاهات فكرية إسلامية وعربية، من دون تحقق شروط التحرر الوجداني والثقافي والسياسي العربي، بانعتاق الشعوب العربية والمسلمة من قيود الاستبداد، التي تحدّ من الحرية، وهي شرط الإبداع والإنتاج والإنجاز.

أمّا **النتيجة الثانية**، فتتمثل بالتجارب الاقتصادية الناجحة في آسيا

(تحديداً التجارب الماليزية والكورية الجنوبية وقبل ذلك اليابانية)، وهي التجارب التي يرفض منير شفيق إسقاطها على الواقع العربي المعاصر. وداعي الاستدعاء لهذه التجارب، في هذا السياق، أنّها ركّزت على الإنتاج الاقتصادي الداخلي وعلى تعزيز قيم العمل والمسارعة مع الوقت في تحقيق ذلك، بدلاً من التعلل بالعامل الخارجي وإهدار الوقت في إشكاليات الهوية والصراع مع الخارج.

المثال الآسيوي معبّر جداً عن طبيعة التحول في الوجهة الاستراتيجية للإصلاح والسياسات العامة، وتحديداً في الجوانب التي يحدث فيها اختلال في ميزان القوى، بالانتقال منها إلى الجوانب الأخرى التي يمكن الإنجاز فيها وتحقيق القوة بأبعادها الرئيسة أو أحدها.

وإذا كان هنالك إقرار، حتى في أوساط فكرية غربية وأمريكية، على أنّ الدول الكبرى لعبت دور الداعم لحكومات دكتاتورية عربية أو حتى في تكريس حالة التبعية والضعف العربي، إلّا أنّ التجارب الآسيوية أثبتت كيف تؤدي تلك الاستدارات في المواجهة مع الخارج إلى تحقيق نتائج ملموسة على الواقع، من دون التسمر عند مقولات محددة أو الدوران حول الشعارات التي قد تربك المجتمعات بين دواعي النهوض الذاتي والنظر الدائم إلى الصراع السياسي أو المسلح مع الخارج، كما هي الحال في التجربة العربية المعاصرة.

ولعلّ استيعاب التجربة الآسيوية في الإصلاح والتغيير حاضرة في ثنايا المقاربات الإسلامية المعاصرة في الإصلاح، التي تركز على أهمية العامل الثقافي وقدرته على خلق الاشتباك بين الإنسان والوقت والتراب وتفعيل قيم الإنجاز والعطاء والفعل لدى الشعوب العربية[١].

---

(١) حول التجربة الآسيوية مقارنة بالتجربة العربية، انظر: الفضل شلق، «الدولة السياسية والدولة الاقتصادية: كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية،» **الاجتهاد** (صيف ـ خريف ٢٠٠٢).